Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXIV. Band, 2. Heft.

V.

Der Skeptizismus der Sumanija nach der Darstellung des Rázi 1209 †.

Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Bewegung im Islam und ihrer Beziehung zu Indien.

Von

Privatdozent Dr. **M. Horten** in Bonn.

Die Lehren der philosophierenden Theologen des Islam waren bis zum XII. Jahrhundert zu einer solchen Fülle angewachsen, daß sich Razi 1209, einer der führenden Geister der Zeit, genannt König der Disputierenden (malik almunazirin) veranlaßt sah, in einem Kompendium[1]) alle diese Lehren systematisch und möglichst knapp zusammenzustellen. Für die Geschichte der philosophischen Bestrebungen besonders in der ältesten Zeit bildet dieses Werk daher eine unschätzbare Fundgrube. Razi schickt seinem Werke zwei Einleitungen erkenntnistheoretischen Inhaltes voraus, von denen die erste über die primären, die zweite über die sekundären Erkenntnisse handelt. Das ganze Gebiet des Erkennens, das sich zusammensetzt aus a) Voraussetzungen (Wahrnehmung empirischer Tatsachen und ersten, in sich evidenten Prinzipien) und b) Ableitungen (der eigentliche Bereich der Spekulation) beabsichtigt er in dieser Weise klarzulegen. Demnach behandelt er in der ersten Einleitung die skeptischen Richtungen, von denen er drei aufzählt: 1. Skeptiker, die die Tatsachen der Sinneswahrnehmung leugnen. Als sichere Er-

---

[1]) Brockelmann: Gesch. d. arab. Literatur I, 507, V, Nr. 22. Tusi 1273 (ib. 510 Nr. 21) schrieb dazu kritische Anmerkungen. Dieser Studie liegt der Druck Kairo 1323 d. H. zugrunde.

kenntnisse bezeichnen sie nur die abstrakten Wahrheiten. Razi (S. 6 bis 13) bezeichnet als dieser Richtung angehörig Plato, Aristoteles, Ptolemäus und Galenus. 2. Eine Gruppe, die die Sinneserkenntnis annehmen, aber die Prinzipien des geistigen Erkennens leugnen (Razi 13—22). 3. Die griechischen Sophisten, die sowohl das sinnliche als auch das geistige Erkennen für ungültig oder doch zweifelhaft erklären.

Von diesen drei Gruppen sind demnach die erste und dritte durch Razi selbst als griechische bezeichnet. Die zweite bleibt unbestimmt. Sie muß innerhalb des Islam gelebt haben; denn sie bewegt sich an einigen Punkten in islamischen Gedanken (Idee eines nach freier und zwar willkürlicher Wahl schaffenden Gottes). Auch die griechische Ideenlehre war ihr bekannt. Der eigentliche Grundstock ihrer Lehren ist aber indisch. Wir haben es mit einer in muslimischem Gewande auftretenden Abzweigung der Sumanija zu tun. Samarkandi † 748 [2]) soll mit einem Sumani disputiert haben, der die Thesis vertrat: Das Erkennen übersteigt nicht die Summe des durch die fünf Sinne Erkannten[3]). Ein rein geistiges Erkennen wird von ihm geleugnet. Nazzam † 845 war in seiner Jugend mit einem ganzen Kreise von Sumanija befreundet[4]), die die Gleichwertigkeit der Beweise für und wider eine Thesis lehrten. Nach dem Berichte des Abdalgabbar 1024 (Munja 31 f.) verbot Harun arraschid das Disputieren über spekulativ theologische Fragen, weil es zu Häresien führe. Da sandte ein indischer König Gesandte an den Kalifen mit der Bitte, einen Disputator nach Indien zu senden, um über religiöse Fragen zu streiten. „Wenn die Wahrheit mit Dir ist, so soll in dem Briefe an Harún gestanden haben (Mun. a 31 Z. 10), so folgen wir Dir (und nehmen den Islam an). Wenn aber die Wahrheit auf meiner

---

[2]) Gahm bn Safwan; Munja S. 21 (Arnold, T. W. Al Mutazila, being an extract from the Kitabu-l-Milal wan Nihal by al Mahdi lidin Ahmad bn Yahja bn al Murtada. Leipzig 1902 (Harrassowitz).

[3]) Gott ist dann unerkennbar. Da Samarkandi auf diese Schwierigkeit keine Antwort fand, nahm er seine Zuflucht zu Wásil 748 aus Basra, dem Begründer der liberaltheologischen Richtung. Dieser entgegnete: neben den fünf Sinnen besitzen wir als sechste Erkenntnisquelle die Induktion, die aus Erfahrungstatsachen auf geistige Inhalte schließt. Der Sumani machte sich nun nach Basra auf, um Wásil persönlich zu widerlegen.

[4]) Bagdadi fol. 49 a Ms. Berlin W E 107, Ahlwardt Nr. 2800.

Seite ist, so mußt Du uns folgen." Harún sandte einen in der spekulativen Theologie unerfahrenen Kádi nach Indien, der von einem Sumani besiegt wurde. Der Sumani disputierte: Ist dein Gott allmächtig? Der Kadi: ja. Der Sumani: Kann er einen zweiten Gott erschaffen? Darauf konnte der Kadi keine Antwort geben, ohne sich in Widersprüche zu verwickeln. Harún war ob dieser Niederlage sehr niedergeschlagen und forschte nach gewandten Theologen. Man entgegnete ihm: Du hast sie selbst in das Gefängnis geworfen (die der liberalen Richtung). Er ließ sie vor sich führen und ein Jüngling namens Muammar † 850 löste die Schwierigkeit. Ihn beauftragte Harún nun mit der Disputation vor dem indischen Könige. „Als nun die Kunde von dem Herannahen des Muammar nach Indien kam, befürchtete der Sumani, er möchte vor seinem Könige entlarvt und zu Schanden werden. Er kannte den Muammar nämlich von früher. Da streute er Gift auf den Weg seines herankommenden Gegners, wodurch Mammuar zu Tode kam (l. c. 32 Z. 7 f.)[5]).

Über ihre Lehren ist folgendes bekannt: Von den griechischen Sophisten werden sie unterschieden: „Eine Schule (Isfaráini 1078 fol. 69 b Ms. Berlin Nr. 2801), die vor dem Islam bestand, wird Sophisten genannt. Sie leugnen die eigentlichen Wesenheiten der Dinge. Eine andere heißt Sumanija. Sie leugnen den deduktiven und induktiven Beweis und verteidigen die Thesis der Ewigkeit und des Unerschaffenseins der Welt. Die Dahriten lehren ebenfalls die Ewigkeit der Welt und leugnen die Existenz des Schöpfers, wie auch einige griechische Philosophen. Andere werden Anhänger der Hyle (ersten Materie) genannt, die die Ewigkeit des Prinzipes des Weltalls (der ersten Materie) lehren, aber das zeitliche Entstehen der Akzidenzien zugeben." — „Zu den Sophisten gehören auch die Sumaníja, die das Unerschaffensein (die Ewigkeit) der Welt lehren, obwohl sie die Gültigkeit des deduktiven und induktiven Beweises leugnen und behaupten, nur durch die fünf Sinne können wir etwas Sicheres wissen" (Bagdadi 134b). Sie lehrten auch die Seelenwanderung (Bagdadi 103 a). Diese Merkmale stimmen nun durchaus zu der Art der Skepsis, die Razi an zweiter Stelle behandelt. In ihr haben wir also eine systematische Darstellung der erkenntnis-theoretischen Lehre der Su-

---

[5]) Historisch ist sicher an diesem Texte, daß die Sumanija als Gegner transzendenter Erkenntnisse zurzeit Haruns bekannt waren.

manija[6]), die bislang noch in Dunkel gehüllt war. Eine rein indische, von fremden Einflüssen freie Richtung liegt allerdings nicht vor, ist aber auch nicht zu erwarten; der Sitz dieser Richtung ist innerhalb des Islam zu suchen oder wenigstens von Razi so gedacht.

Das Wichtigste zum Verständnisse eines Systems sind nicht so sehr die Folgerungen, als vielmehr die Argumentationen. Diese zeigen die Art und Weise, in der die Folgerungen und Resultate verstanden werden. Ferner führen sie uns in das philosophische Denken der betreffenden Zeit ein und zeigen uns die vielfach unbewußten Voraussetzungen einer Denkweise. In der Weiterbildung oder Überwindung dieser Voraussetzungen liegt nun die hauptsächlichste Entwicklung der Philosophie. In ihnen sind also die treibenden Kräfte der Geschichte der Philosophie, d. h. der gesetzmäßigen Entwicklung von Lehren über das Weltall im allgemeinen zu beobachten. Aus diesem Grunde sollen im folgenden die Argumentationen der von Razi geschilderten und von Tusi kritisierten skeptischen Lehren in extenso gegeben werden. Daraus ist ersichtlich, daß diese Skepsis keine solche ist, die von den Naturwissenschaften oder Geschichtswissenschaften oder speziell der Psychologie oder Physiologie ausgeht, sondern daß sie einen rein metaphysisch-logischen Charakter hat.

---

[6]) Der Name ist die Bezeichnung der Schramanas, buddhistischer Mönche, (Götzendiener). Skeptische Lehren stellten in Indien bekanntlich auf a) die Yogācāra (Phänomenalisten) und b) die Mādhyamika (alle Begriffe sind widerspruchsvoll = Lehre der Sumanija. Die theoretische Erkenntnis, die das Sein als etwas Leeres, Inhaltloses darstellt, hielten sie jedoch für höher als die empirische der Sinne, was die Sumanija leugnen). Das System der c) Sautrantika besagt, daß nur das im Augenblicke bestehende, real ist. Es hat jedoch nur eine momentane Existenz; d) die Vaibhasika betonen die Wahrnehmung der Außenwelt, wie die Sumanija; e) für die Cārvāka ist das Materielle das einzige Reale. Jedoch scheint der Ausgangspunkt der Sumanija, wenn wir der Spur folgen dürfen, die uns das Wort Sumanija-Schramanas angibt, nicht bei diesen Materialisten, sondern in buddhistischen Kreisen (den vier zuerst erwähnten Schulen) zu liegen. Aus welchen Komplikationen von Verwechslungen der arabische Begriff der Sumanija entstanden ist, bedeutet ein Problem für sich. Vielleicht ist die Entwicklung so verlaufen, daß der Buddhismus seit dem VIII. Jahrht. n. Chr. mehr und mehr zu den genannten skeptischen Lehren gelangte, deren Grundlehren sich bei den Mādhyamika seit alters fanden.

„Eine Gruppe (von materialistisch denkenden Skeptikern — Razi 1209, Muhassel 13) nehmen zwar die Richtigkeit der Sinneserkenntnis an, leugnen aber die abstrakten, in sich evidenten Sätze. Sie argumentierten:

I. Beweis.

Die Begriffe sind nur eine Ableitung aus den Daten der Sinne. Aus diesem Grunde gilt: Wer eine Sinneswahrnehmung entbehrt, entbehrt eine Erkenntnis z. B. der Blinde. Nun aber ist das Prinzip (die Wurzel) immer stärker als die Ableitung (der Zweig)[7]. Die abstrakten Erkenntnisse sind also weniger richtig und vertrauenerweckend als die sinnlichen, was fünffach bewiesen wird.

1. Das evidenteste der ersten Prinzipien besagt: Ein Ding existiert oder existiert nicht. Dieses Urteil ist jedoch nicht sicher. (Im Werden existiert ein Ding nicht und es existiert zugleich. Nach abu Háschim gibt es Mitteldinge zwischen Sein und Nichtsein, die Modi. Vielleicht klingt auch die indische Lehre der Schule von Basra an: Im Nichtsein ist das Ding Individuum, Substanz oder Akzidens usw.). Wenn nun aber das stärkste der ersten Prinzipien nicht sicher ist, was muß man dann erst von den schwächsten halten: Beweis des Obersatzes. Die Philosophen, die auf die ersten Prinzipien vertrauen, führen zu ihrer Erklärung vier Beispiele an: a) das Gesetz des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten, Behauptung und Verneinung können zusammen weder prädiziert noch negiert werden; b) das Ganze ist größer als der Teil; c) Dinge, die einem und demselben Dinge gleich sind, sind unter sich gleich; d) ein und derselbe Körper kann nicht an zwei Orten zugleich sein. Die drei letzten Sätze sind nun aber Ableitungen aus dem ersten (stehen und fallen also mit diesem). Der zweite Satz stützt sich auf a; denn, ist das Ganze nicht größer als der Teil, dann sind Existenz und Nichtexistenz des anderen Teiles (also seine Behauptung und Verneinung) sich vollständig gleich, und können sich gleichzeitig bei ihm einstellen.

---

[7]) Tusi: „Daraus, daß die sinnliche Wahrnehmung Vorbedingung für das begriffliche Urteil ist, folgt nicht, daß sie „stärker" (vertrauenerweckender) ist als das letzterer. Die Disposition ist z. B. auch Vorbedingung für die entsprechende Vollkommenheit, daher aber nicht „stärker" (bedeutender) als diese." Griechisch ist die Lehre: qui caret sensu, caret cognitione — ein Beispiel wie indisches und griechisches Gedankengut sich vermischt.

Der Satz c geht auch auf a zurück; denn wenn diese Dinge unter sich nicht gleich wären, so träte folgendes ein. Die Beziehung der Ähnlichkeit, die von dem Dinge aussagt, es gleiche einem schwarzen Gegenstande, ist zweifellos die schwarze Farbe. Weil nun von ihm auch ausgesagt wird, es gleiche einem Gegenstande, der nicht schwarz ist, ergibt sich, daß es nicht schwarz ist. Ist nun diese Beziehung der Ähnlichkeit für beide Dinge gleich, dann muß sie selbst, insofern sie real ist, schwarz und nicht schwarz sein. Behauptung und Verneinung sind dann also vereinigt.

Der Satz d geht ebenfalls auf a zurück; denn, wenn ein Körper an zwei Orten zugleich sein könnte, dann unterschiede er sich nicht von den zwei Körpern, die ebenfalls an denselben Orten sind[8]). Existenz und Nichtexistenz des anderen Körpers fielen also zusammen. Man könnte von ihm zugleich Sein und Nichtsein aussagen.

Dagegen könnte man nun einwenden: Jeder im praktischen Leben stehende Mensch erkennt (auch ohne Spekulation) mit Evidenz die genannten drei Sätze. (Sie sind also keine abgeleiteten, sondern erste Prinzipien.) — Dagegen erwidern wir: Wir können nicht zugeben, daß diese Prinzipien im Urteile der vernünftigen Menschen sich nicht auf den genannten Beweis stützen; denn man sagt doch (um das Prinzip zu beweisen): Wenn der Teil nicht größer wäre als das Ganze, dann hätten die übrigen Teile keine Bedeutung, — und: wäre ein und derselbe Gegenstand zwei verschiedenen Dingen gleich, dann müßte er von sich selbst verschieden sein. Dies zeigt, daß die genannten Prinzipien abgeleitete sind und sich auf einen Beweis stützen. Diesen können die meisten freilich nicht klar entwickeln. Aber sein Inhalt ist (wenn auch unbewußt) in ihrem Geiste. Ob sie ihn nun wirklich entwickeln können ist indifferent"[9]).

---

[8]) Tusi: „Razi hätte sagen müssen: dann wäre der eine gleich zwei, und die Existenz des einen wäre gleich seiner Nichtexistenz. Jedoch bedarf der genannte Grundsatz keines Beweises (da er in sich evident ist)."

[9]) Tusi: „Das Ganze ist eine Summe von (z. B.) zwei Teilen, und der Teil ist eine von diesen Komponenten. Damit man nun einsehe, daß die Summe zweier Dinge größer sei als eines allein, bedarf man nicht der Erkenntnis, daß der eine der beiden Teile eine Bedeutung habe oder nicht. (Dieses ist logisch nicht früher als jenes.) Hält man ferner die beiden Sätze zusammen: 1. Ist ein Ding zwei verschiedenen Dingen gleich, so ergibt sich, daß es in sich selbst verschieden ist — und 2. Sind zwei Dinge einem und demselben Dinge gleich, so sind sie unter sich gleich — so erkennt man, daß der erste ebensogut ein

„Es ist einleuchtend, daß das evidenteste der ersten Prinzipien der Satz ist: Verneinung und Bejahung können zugleich weder sein noch nichtsein. Dieser Satz ist nun aber nicht in sich evident aus verschiedenen Gründen. (Folglich ist er ein abgeleitetes Prinzip. Wenn nun das, von dem er abgeleitet wird, nicht zweifellos ist, dann ist er und alles, was sich auf ihn stützt, d. h. unser gesamtes Erkennen, ebenfalls zweifelhaft.)

Der erste Grund lautet: Das Prinzip des Widerspruches setzt voraus, daß man das eigentliche Wesen („die Wurzel“) des Nichtseins erkannt habe. Nun aber befanden sich die Menschen schon in großer Ratlosigkeit betreffs des non ens; denn das, was man erkennt, muß man von anderen Dingen unterscheiden. Was man aber unterscheidet, ist in sich determiniert. Alles in sich Determinierte besteht auch positiv in sich. Daher besteht alles, was man erkennt, positiv in sich, und umgekehrt gilt: Was nicht positiv in sich besteht, ist nicht erkennbar. Das Nichtseiende besteht nun aber nicht positiv in sich. Es ist also unerkennbar. Wenn nun also jene Aussage (das Prinzip des Widerspruches) eine Konsequenz dieser (unmöglichen) Erkenntnis (des Nichtseins) ist, dann ist auch jene Aussage unmöglich. (Das Prinzip des Widerspruches ist also begrifflich nicht faßbar) [10]).

Beweis für den zweiten wie der zweite für den ersten sein kann. Nun muß aber der Beweis einleuchtender sein als die Thesis, was im gegebenen Falle nicht zutrifft. (Die genannten Prinzipien sind also keine abgeleiteten.) Die Thesis: Jeder, der die genannten Prinzipien erkennt, erfaßt auch die entsprechenden Beweise — geben wir nicht zu.“

[10]) Tusi: „Es ist zwar unzweifelhaft, daß das Prinzip des Widerspruches vornehmer ist als andere. Aus diesem Grunde nannten die Gelehrten es das erste der ersten d. h. in der inneren Evidenz. Daß es das evidenteste ist, besagt aber nur, daß es andere Prinzipien erläutern kann, jedoch nicht, daß die anderen des ersten notwendig bedürften, um bewiesen zu werden (da sie alle in sich evident sind).“ „Die Aufhebung der Position in der realen Ordnung ist eine Position in der logischen, die sich bezieht auf eine Nichtposition (Negation) in der realen. Ist die Negation nun im Verstande etwas Positives, begrifflich gefaßt, von anderen unterschieden, in sich determiniert (idea clara et distincta), so kann dabei sehr wohl das Korrelat dieses Positiven in der Außenwelt etwas Nichtpositives sein. Die Behauptung, etwas Nichtpositives der Außenwelt sei begrifflich nicht faßbar, ist unrichtig; denn diese Behauptung selbst, etwas sei nichts Positives, setzt die Möglichkeit der Begriffsbildung (betreffs des non — ens) voraus.“

„Man möge nicht einwenden: 1. Das Nichtseiende, das man begrifflich denkt, besitzt ein positives Sein im Verstande (und ist daher etwas Positives) — noch 2. Unsere Behauptung: Das Nichtseiende ist begrifflich nicht faßbar, ist ein Urteil über das Nichtseiende, das von ihm prädiziert, es sei nicht erkennbar. Nun aber setzt das Urteil über ein Ding notwendig voraus, daß das Objekt des Urteils begrifflich faßbar ist. Wäre also das Nichtseiende unerkennbar, dann könnte man von ihm nicht einmal aussagen, es sei unerkennbar. Auf diese Objektionen antworten wir ad 1. Das Positive im Verstande (in ordine logico) ist eine der Arten des Positiven im allgemeinen. Wenn wir aber über die Denkmöglichkeit dieser Arten reden, so intendieren wir diejenige Art, die dem Positiven im allgemeinen (in ordine logico et reali) gegenübersteht (also weder im Geiste noch in der Außenwelt real ist.) Dieses kann unmöglich in irgendeiner Weise positiv (d. h. real) sein; sonst müßte es unter das Positive im allgemeinen fallen und könnte keine ihm gleichwertig gegenüberstehende, sondern nur eine unter ihm (als Genus) eingeordnete Art darstellen. — ad 2. Was der Objizient vorbringt, ist keine Widerlegung unseres Beweises, der dartut, daß das Nichtseiende unerkennbar ist. (Es stützte sich auf die Notwendigkeit einer Unterscheidung des Nichtseienden von anderen Dingen.) Es ist vielmehr ein Ansatz zu dem Beweise, der ergeben will, daß das Nichtseiende erkennbar ist. Dies hat zur Folge, daß sich zwei durchschlagende Beweise in einem und demselben Probleme gegenüberstehen — ein vorzüglicher Beweis für den Skeptizismus (die Leugnung der ersten Prinzipien)“[11]).

„Der zweite Grund lautet: „Wenn wir auch zugäben (dato sed non concesso), das Nichtseiende sei erkennbar, so erfordert doch der Inhalt des Prinzipes des Widerspruches, daß das Nichtseiende

[11]) Tusi: „Die Negation desjenigen Positiven, das das ens reale und ens logicum umfaßt, ist eine Begriffsbildung von etwas, das weder positiv noch begrifflich faßbar ist. Man kann über dasselbe insofern eine Aussage machen, als es ein Begriff ist, nicht insofern es unreal ist. Auf diese Weise wird der Widerspruch vermieden. Es ist sehr wohl möglich, daß etwas nach verschiedenen Hinsichten einem anderen gegenübersteht und zugleich einen Teil von ihm bildet. So sagen wir z. B. das Wirkliche ist entweder ein ens logicum oder nicht. Das Nichtseiende ist folglich eine Art des ens logicum, insofern es gedacht wird.“

sich von dem Seienden unterscheidet. Daraus ergibt sich nun ferner, daß das als Nichtseiendes bezeichnete eine Wesenheit ist, die sich von dem Seienden unterscheidet. Dies ist jedoch unmöglich. Denn auf jede Wesenheit kann der Verstand wie auf einen determinierten Gegenstand hinweisen. Er kann sie ferner negieren; denn sonst stände ihr kein (kontradiktorisches) Gegenteil gegenüber. Daraus ergäbe sich aber, daß dem Nichtseienden nichts (Positives) gegenüber stände, was der Leugnung des Seienden gleichkäme. Daraus ist ersichtlich, daß die Negation dieser Wesenheit, die man als das Nichtsein bezeichnet, begrifflich faßbar ist. Diese Negation verneint nun aber etwas Partikuläres (dieses bestimmte Nichtseiende). Daher muß dasselbe unter das Nichtseiende im allgemeinen fallen. Auf diese Weise ist das dem Nichtsein gleichwertig Gegenüberstehende (die Wesenheit) ein Teil von ihm — ein Widerspruch"[12]).

„Der dritte Grund lautet: Wenn wir auch zugäben, daß das Nichtseiende sich von anderen unterscheiden könnte[13]), so ist doch Folgendes zu beachten. Behauptung und Verneinung bedeuten manchmal, daß ein Ding in sich existiert oder nicht — manchmal, daß ein Ding einem anderen inhäriert oder nicht. Im ersten Falle ist es unbedingt sicher, daß der Satz: Die schwarze Farbe existiert oder existiert nicht nur dann als Urteil gedacht werden kann, wenn, wir den Inhalt der Worte: Das Schwarze existiert oder existiert nicht, begrifflich erfaßt haben. Beides ist jedoch unmöglich. Wenn wir im ersten Falle sagen: Die Schwärze existiert, so ist ihr Schwarzsein (essentia) entweder identisch mit ihrer Existenz oder verschieden von ihr[14]). Im ersten Falle bedeutet der Satz: Die schwarze Farbe

---

[12]) Tusi: „Die Thesis: Die Unterscheidung zweier Gegenstände bedingt, daß die unterschiedenen Objekte zwei Wesenheiten sind — ist nicht zuzugeben; denn Wesenheit und Nichtwesenheit sind auch voneinander unterschieden, ohne daß der zweite Teil eine Wesenheit besäße. Nähmen wir für die Nichtwesenheit auch eine Wesenheit an, dann müßte sie unter den Begriff der Wesenheit fallen. Zugleich aber stände sie der Wesenheit (kontradiktorisch) gegenüber."

[13]) Hier wirkt die echt indische Idee (Vaischesika): das Nichtseiende (die siebente Kategorie der Vaischesika) sei etwas Positives — eine Lehre, die wir in der liberal-theologischen Schule von Basra stark vertreten finden.

[14]) Tusi äußert sich zu dieser Fundamentalfrage der scholastischen Philosophie: „Schwarzsein ist etwas anderes als existierend zu sein, und das Schwarze ist verschieden von dem Existierenden und zwar in folgendem Sinne.

existiert, dasselbe wie der andere: Die schwarze Farbe ist schwarze Farbe und das Seiende ist seiend (da essentia und existentia identisch sein sollen). Bekanntlich verhält es sich nun aber nicht so; denn der erste Satz gibt einen vernünftigen Sinn, der letzte ist Tautologie. — Nehmen wir aber den zweiten Fall an, so ergibt sich aus zwei Gründen seine Falschheit. Erstens: Inhäriert das Sein in dem Schwarzen (und erhält es durch dieses sein Bestehen), dann existiert also das Schwarze in sich nicht — oder die Untersuchung kehrte betreffs dieses Seins zum Ausgangspunkte zurück (fragend, ob es inhäriere oder subsistiere) und ein und dasselbe Ding würde zweimal existieren. Daher inhäriert also das Sein einem nichtexistierenden Dinge; das Sein ist aber nun eine reale Eigenschaft. Sonst müßte man ein Mittelding zwischen Sein und Nichtsein annehmen, das Ihr leugnet. Folglich inhäriert die reale Eigenschaft (z. les. hallah statt muhalah) einem unrealen Substrate. Dies ist aber unfaßbar; denn sonst könnte auch das Substrat dieser konkreten Farben und Bewegungen ein unreales sein. Daraus ergäbe sich ferner der Zweifel an der realen Existenz der Körper, der das Wesen der Lehre der Sophisten ist[15]). — Zweitens: Ist die Wesenheit vom Dasein verschieden, dann

---

Es liegt ein und dasselbe Ding (der Außenwelt) vor, von dem man das eine Mal die Schwärze, das andere Mal die Existenz aussagt. Das äußere Objekt beider ist ein und dasselbe; die ihm beigelegten Prädikate sind aber verschiedene. Die Disjunktion (der Skeptiker), die besagt: Das eine ist entweder identisch mit dem anderen oder verschieden von ihm ist unvollständig. Es fehlt noch das Mittelglied: Beide sind in einer Hinsicht eins und unterscheiden sich in einer anderen."

[15]) Tusi: „Aus der Tatsache der Verschiedenheit ergibt sich noch nicht, daß das eine der verschiedenen Dinge in dem anderen inhärieren muß. Wir sagen z. B. das Tier ist ein Körper, ohne daß sich daraus folgern ließ, daß der Körper (das höhere Genus) in dem Tiere inhäriere. Daraus ferner, daß die Existenz in dem Schwarzen inhäriert, ergibt sich noch nicht, daß das Schwarze in sich nicht existiert. Wenn nämlich das Schwarze in sich weder existiert noch nicht existiert, dann bewegt sich die Untersuchung nicht im Kreise, noch existiert dasselbe Ding zweimal. Ferner ist die Existenz keine reale Eigenschaft; denn daraus ergäbe sich, daß die Existenz positiv begründet werden müßte (als Akzidens eines Substrates), woraus eine unendliche Kette resultierte. Wenn wir ferner die Eigenschaft der Existenz leugnen, so behaupten wir damit noch nicht das Nichtsein oder ein Mittelding. Dies ergibt sich nur, wenn wir die Negation des Seins, des Nichtseins oder beider gleichzeitig betrachten (und prädizieren) mit der Existenz. Betrachten wir aber das Sein allein ohne ein anderes (eine Wesenheit, der es inhäriert), so ergibt

ist das, was wir mit „schwarz" bezeichnen, verschieden von dem, was wir mit „seiend" benennen. Wenn wir daher urteilen: Das Schwarze existiert d. h. ist real, so behaupten wir damit, zwei Dinge seien eins, was unmöglich ist."

Man könnte einwenden: Der Ausdruck: Das Schwarze existiert besagt nicht die Identität dessen, was wir als schwarz und als Sein bezeichnen. Er bedeutet nur, daß das Schwarze mit dem Sein beeigenschaftet ist. Darauf erwidere ich: Dann wird die Diskussion auf das Beeigenschaftetsein (mit dem Sein) übertragen (ob dies mit dem Schwarzen identisch sei oder nicht). Ferner könnte man noch einwenden: Daß das Schwarze mit dem Sein beeigenschaftet ist, bedeutet, daß es mit dieser bestimmten Eigenschaft behaftet ist. Dann aber kehrt dieselbe Disjunction betreffs dieser Eigenschaft zweiter Ordnung zurück (ob sie mit dem Schwarzen identisch ist oder nicht). Dann ergibt sich entweder eine unendliche Kette oder die Negation der Eigenschaft (da diese in keinem unrealen Substrate existieren kann). Folglich ist die Behauptung falsch: Das Schwarze existiert — wenn wir annehmen, Wesenheit und Dasein seien verschieden[16]).

„Was aber unsere Behauptung angeht: Das Schwarze ist nichtseiend (in sich), so ist folgendes zu beachten. Wenn die Existenz identisch ist mit der Wesenheit, dann ist der Satz: die Wesenheit (die Schwärze) existiert nicht, identisch mit dem anderen: Die

---

sich kein Mittelding. Ebensowenig resultiert daraus, daß z. B. die Farben und Bewegungen in einem unrealen Substrate existieren könnten; denn, wenn das Sein einem nichtseienden Substrate inhäriert, so ergibt sich daraus nur, daß die Farbe und Bewegung in einem farblosen und bewegungslosen Substrate ihr Sein haben". Der Skeptiker überschreitet hier die logisch gebotenen Grenzen.

[16]) Tusi: „Sind Dasein und Wesenheit (z. B. das Schwarze) absolut voneinander verschieden, dann ergibt sich, das zwei zu eins werden. Jedoch verhält sich ihre Verschiedenheit nicht so. Ebensowenig bedeutet dies: Das als schwarz bezeichnete sei identisch mit dem als Sein bezeichneten, noch das Schwarze sei mit der Eigenschaft des Seins oder dieses individuellen Seins behaftet. Dies würde ebenfalls auf eine Tautologie oder die Gleichsetzung von eins und zwei hinauslaufen. Vielmehr will man nur sagen: Das Ding, das als schwarz bezeichnet wird, ist (materiell) identisch mit dem als seiend bezeichneten. (Formell und wesentlich sind beide, Dasein und Wesenheit, verschieden.)"

Schwärze ist keine Schwärze und das Sein ist kein Sein[17]), was eine contradictio darstellt.“

„Wenn wir aber behaupten: Die Existenz tritt zur Wesenheit wie ein ä u ß e r e s , trennbares Akzidens, nicht wie eine untrennbare Qualität (s. oben) hinzu, so ergeben sich von drei Seiten her Schwierigkeiten: 1. Die Existenz, eine r e a l e Eigenschaft (Akzidens), inhäriert in der noch u n r e a l e n Wesenheit, was unmöglich ist. 2. Die Existenz kann von der Wesenheit (z. B. des Schwarzen) nur entfernt werden, solange sie sich von anderen unterscheidet. Sie muß also in sich individualisiert und daher auch positiv sein, um sich unterscheiden zu können. Folglich kann die Wesenheit das esse positivum nur verlieren, wenn sie in sich etwas Positives ist und ihr Dasein muß ihr aktuell zukommen, wenn es von ihr entfernt, d. h. negiert werden soll — was ein Widerspruch ist. Man könnte einwenden: Das Objekt, von dem das Sein negiert werden soll, existiert nur als ens logicum. Antwort: Wenn es also im Geiste e x i s t i e r t , kann die Existenz im a b s o l u t e n Sinne nicht von ihm verneint werden. Denn das logische Sein ist von geringerem Umfange als das Sein im absoluten Sinne (d. h. es fällt nur in den engeren Kreis dieses letzteren). Daher sagt man von dem ens logicum aus, es existiere. Es ist dann also unrichtig von ihm auszusagen, es existiere nicht. Augenblicklich reden wir aber von dem Sein im allgemeinen (dem ens logicum et reale), nicht von dem, das zu einem bestimmten Sein in Opposition steht. 3. In der Frage, ob das Nichtseiende ein Ding sei, werden wir dartun, daß die Wesenheit nicht von dem Dasein trennbar ist. Dies vorausgesetzt, ist es nicht zulässig, von der Wesenheit das Nichtsein auszusagen. Es ist also einleuchtend, daß der Satz: das Schwarze existiert oder existiert nicht — keinen klaren Sinn hat (weil er entweder eine Tautologie oder, im zweiten Satze, eine contradictio in adjecto bedeutet). Diese Aussage (die das Prinzip des Widerspruches enthält) ist also unmöglich, geschweige denn, daß sie in sich evident wäre[18]).

---

[17]) Tusi leugnet dies mit der Begründung: „Der Betreffende will nur die Existenz der Wesenheit leugnen, nicht aber die Negation auf die Wesenheit übertragen (ihre Identität mit dem Sein leugnend). Ein Widerspruch ergibt sich also nicht.“

[18]) Tusi: „Es wurde bereits erwähnt, daß die Wesenheit, für sich allein betrachtet, weder seiend noch nichtseiend ist. Daher ergibt sich nicht, daß die Existenz der nichtexistierenden Wesenheit inhäriere, wenn man dieser das

Im zweiten Falle (Behauptung und Verneinung bedeuten manchmal, daß ein Ding einem anderen inhäriert oder nicht)z. B. dem Urteile: der Körper ist entweder schwarz oder nicht, entgegnen wir folgendes. Diese Aussage dürfen wir offenbar nur dann machen, wenn wir den Inhalt des Satzes: Der Körper ist schwarz oder nicht, verstehen. Wir behaupten nun: Die Aussage: der Körper ist schwarz, ist aus zwei Gründen unmöglich. (— Daß die Begriffe widerspruchsvoll seien bemühten sich vor allen die Madhyamika nachzuweisen. —): Erstens bedeutet sie, zwei Dinge seien eins, was falsch ist. Zweitens: Wenn von dem Körper als Eigenschaft die schwarze Farbe ausgesagt wird, so ist dieses Inhärenzverhältnis etwas negatives oder positives. Negativ kann sie nicht sein; denn sie steht kontraer gegenüber dem Nichtbehaftetsein mit der Eigenschaft. Dies ist etwas Negatives. Das Kontrarium der Negation ist aber die Position. Folglich kann das Inhärenzverhältnis nichts Negatives sein[19]). Ebenso unmöglich

---

Sein beilegt. Negiert man ferner das Sein von der Wesenheit, so ergibt sich daraus nicht, daß sich dieselbe von anderen unterscheide und in sich determiniert oder positiv bestehend sei (im Bereiche des Nichtseins); denn die Unterscheidung ist eine von der Wesenheit verschiedene Eigenschaft, wie auch die Determiniertheit und das Bestehen. Das Objekt der genannten Negation ist nun aber, die Wesenheit selbst für sich genommen, ohne Verbindung mit einem anderen. Daher ist also das Vorhandensein des Daseins keine conditio sine qua non für die Negation des Daseins. Wenn man ferner behauptet: Das Objekt, von dem man das Sein negiert, ist das ens logicum — so bedeutet dies nicht, daß dieses Objekt (maslūb alwugūdi; an zu streichen) das esse ens logicum ist; denn diese Bestimmung ist eine von dem Objekte verschiedene Eigenschaft. Das Subjekt dieser Eigenschaft ist aber das eigentliche, ausschließliche Objekt, unbeachtet dessen, ob es diese oder eine andere Eigenschaft trägt. Liegt der Fall aber so, daß ihm diese oder eine andere Eigenschaft anhaftet, so haben wir den zweiten Fall (betreffs des Inhärenzverhältnisses, der im folgenden besprochen wird). Wenn es ferner auch unmöglich wäre, daß die Wesenheit von der Existenz entblößt wird, so ist es deshalb noch nicht unmöglich, die Wesenheit für sich zu betrachten. Betrachtet man diese Wesenheit mit Abstraktion von der genannten Unmöglichkeit, so kann ihr in der logischen Ordnung das Nichtsein zukommen. Unmöglich ist nur das (für den ordo realis geltende) Urteil: Die Wesenheit existiert nicht. Denn man betrachtete dieselbe zugleich mit ihren Akzidenzien, die die reale Existenz der Wesenheit voraussetzen. Daher hat also unsere Aussage: das Schwarze existiert oder existiert nicht, einen klaren Sinn."

[19]) Tusi bestreitet die logische Richtigkeit dieser Konversion zweier kontradiktorischer Begriffe. „Ferner folgt daraus, daß das Inhärenzver-

kann es etwas Positives darstellen; denn dann wäre es entweder 1. identisch mit dem Sein des Körpers und dem des Schwarzen oder 2. verschieden von beiden. Das erste ist unmöglich; denn jeder der die Begriffe: Existenz des Körpers und: Existenz des Schwarzen auffaßt, denkt noch nicht, daß der Körper Träger der schwarzen Farbe sei. Das Zweite ist ebenfalls unmöglich. Wäre das Inhärenzverhältnis nämlich eine zum Körper und zum Schwarzen hinzutretende Eigenschaft[20]), dann müßte die Inhärenz dieser Eigenschaft eine weitere Eigenschaft (zweiter Ordnung) sein, die zur ersten hinzukäme (et sic in infinitum[21]) was unmöglich ist. Daher ist klar, daß das Inhärieren eines Dinges in einem anderen begrifflich nicht faßbar ist. Auf den Einwand, das Inhärensverhältnis sei ein rein logisches ens, antworte ich: Stimmt dieser logische Inhalt mit einem Korrelate in der Außenwelt überein, so ergeben sich dieselben Zweifel. Wenn nicht, dann ist die Diskussion gegenstandslos. Ferner ist das Inhärenzverhältnis eine Relation zwischen Inhärens und subjectum inhäsionis. Die Relation zwischen zwei Dingen ist diesen beiden so eigen, daß sie anderen Dingen nicht zukommen kann. Aus allen diesen Punkten ergibt sich immer nur die negative Conclusion, nicht die positive. (Das Inhärensverhältnis ist also etwas Negatives[22]).

---

hältnis bejahend ist, noch nicht, daß es auch real sei; denn manchmal tritt das Unreale in der logischen Form der Bejahung auf."

[20]) Tusi: „Aus welchen Gründen wird gefolgert, daß dieses äußere Inhärenzverhältnis eine Eigenschaft des Körpers sei? Dies alles aber auch zugegeben, ergibt sich noch nicht ein ire in infinitum; denn diese Eigenschaften (die Relationen zwischen Akzidens und Substanz) sind rein logische Dinge, die nur durch subjektive Betrachtungsweise entstehen und mit ihr fallen."

[21]) Herr Geheimrat Prof. Dr. Jakobi hatte die Freundlichkeit, mein Ms. durchzusehen. Er bezeichnete diese Idee als eine echt indische. Von Muammar ┼ 850 wurde sie als eine Fundamentallehre seines Systems aufgenommen: die aktuelle Unendlichkeit des Wirklichen. Daß Muammar unter indischem Einflusse steht, zeigt seine Ideenlehre, die identisch ist mit der der Vaischesika von dem Inhärenzverhältnis (vgl. Arch. f. syst. Philos. XV. Bd. Heft 4. 1909. S. 469 ff. bes. 483 unt.).

[22]) Tusi: „Die Übereinstimmung zwischen Denken und Sein ist nur dann eine Bedingung für die Wahrheit der Aussagen, wenn diese Reales von Realem prädizieret. Sie gilt aber nicht für die Begriffe (in sich) und die Aussagen, die Logisches von Logischem prädizieren. Die Beziehungen und Relationen sind nun aber Dinge, die nur im Verstande ein Sein haben. Betrachtet

Der vierte Grund lautet: Wir könnten zugeben, daß wir das Prinzip des Widerspruches gedanklich erfassen können, jedoch leugnen wir, daß zwischen den beiden kontradiktorischen Gegensätzen kein Mittelglied vorhanden sei (Prinzip des ausgeschlossenen Dritten). Der Beweis ist ein doppelter: 1. Der Unmöglichkeit eines Dritten entspricht etwas, das entweder a) existiert oder b) nicht existiert oder c) keines von beiden[23]. Das erste ist nicht zulässig, sonst müßte diese Unmöglichkeit in einem Träger (Substrate) existieren[24]. Dies ist aber unmöglich, weil das Seiende dem Nichtseienden (Unmöglichen) nicht inhärieren kann. Wäre also diese Unmöglichkeit ein Seiendes, dann könnte sie nicht ein Unmögliches bleiben, sondern müßte ein Notwendiges oder ein Mögliches werden. Ebensowenig ist das Zweite möglich, daß sie ein Nichtseiendes darstelle; denn die Unmöglichkeit ist das kontradiktorische Gegenteil der Nichtunmöglichkeit, und letztere wird von dem Nichtseienden (das werden soll) ausgesagt. (Das Nichtseiende bildet also einen kontradiktorischen Gegensatz zum Unmöglichen.) Die Nichtunmöglichkeit ist also etwas Nichtseiendes. Die Unmöglichkeit kann also kein Nichtseiendes darstellen[25]. Ferner ist die Unmöglichkeit eine in sich determinierte und von anderen unterschiedene Wesenheit; sonst könnte der Verstand nicht auf sie

---

man sie in den Dingen der Außenwelt, so bedeutet dies nur, daß diese Dinge dazu geeignet sind, daß der Verstand sich an ihnen diese Relationen konstruiert, d. h. sie sind so beschaffen, daß im Verstande diese logischen Inhalte wirklich werden, wenn er die Dinge denkt."

[23]) Diese ungriechische Disjunktion findet sich sehr häufig in indisch-philosophischen Ausführungen.

[24]) Der Begriff des Unmöglichen bedeutet aber eine vollständige Negation, ein Nichtsein.

[25]) Tusi: „Die Unmöglichkeit ist eine subjektive Betrachtungsweise und muß als ens logicum behandelt werden. Wird ferner die Nichtunmöglichkeit von dem Nichtseienden ausgesagt, so ist diese Prädikation keine universelle; denn ein Teil der nichtseienden Dinge sind unmöglich, ein anderer Teil freilich nichtunmöglich. Sodann ist die Konsequenz unlogisch: ist die Nichtunmöglichkeit negativ, dann ist die Unmöglichkeit positiv und seiend; denn der Mensch ist z. B. etwas Seiendes, aber ein Teil des Begriffes Nichtmensch ist ebenfalls seiend. Das Nichtmögliche (im universellen Sinne) ist z. B. negativ. Ein Teil der möglichen Dinge ist aber ebenfalls negativ. Dieses schwache und unrichtige Prinzip verwendet der Autor häufig (das besagt: das kontradiktorische Gegenteil eines Begriffes muß auch kontradiktorische Bestimmungen im Vergleich zu denen des ersten haben)."

hinweisen (als dieses Bestimmte). Dann kann sie aber keine reine Negation sein. Würde man einwenden: Sie besitzt ein positives Sein nur im Verstande (in der Außenwelt ist sie reine Negation) — so entgegnen wir: Dies ist hinfällig; denn das Unmögliche ist in sich unmöglich, gleichgültig, ob ein Verstand es denkt oder nicht. Wenn nun aber der logischen Annahme (der Unmöglichkeit) ein Korrelat in der Außenwelt entspricht, so ist dies unsere Thesis; sonst ist die Annahme gegenstandslos, und wir diskutieren nicht über diese, sondern ihr Korrelat in der Außenwelt. Ist ferner der logische Inhalt etwas real Existierendes, dann kann er nicht als unmöglich (und nichtseiend) bezeichnet werden. Ist er aber nicht etwas real Existierendes, dann existiert ebensowenig die Unmöglichkeit (des Dritten inter affirmationem et negationem), die ihm inhärieren sollte, da das Seiende dem Nichtseienden nicht inhärieren kann. Sonach ist einleuchtend, daß die Unmöglichkeit (des Dritten) weder existiert, noch nicht existiert. Ergo datur tertium inter affirmationem et negationem[26]).

2. Der zweite Beweis lautet: Was wir als Werden bezeichnen, d. h. als Hervorgehen vom Nichtsein zum Sein — ist verschieden von dem Nichtsein und dem Sein. Sonst würde es als Nichtsein und als Sein bezeichnet, während es zugleich ein Hervorgehen aus dem Nichtsein zum Sein (also keines von beiden) wäre, was unmöglich ist. Infolgedessen lehren wir: In dem jetzigen Augenblicke, in dem man die Wesenheit als aus dem Nichtsein zum Sein hervorgehend bezeichnet, ist diese entweder seiend oder nichtseiend oder keines von

---

[26]) Tusi: „Die Unmöglichkeit ist eine allbekannte (von keinem in Frage gestellte) Relation. Diese ist ein Begriff, dessen reale Existenz im Denken liegt. Sie ist also weder eine reine Negation, noch ein positives Ding der Außenwelt. Ebensowenig existiert ein reales Objekt, das als unmöglich bezeichnet wird, noch ist die Unmöglichkeit eine notwendige Bestimmung für ein Ding der Außenwelt, so daß ein Irrtum entsteht, wenn diesem Begriffe nichts entspricht. Das Korrelat in der Außenwelt ist dann die Negation dieses begrifflich Vorgestellten (der Unmöglichkeit), und zwar eine in dessen Wesen begründete notwendige Negation. Daher ist also die Unmöglichkeit als ens logicum et psychologicum nichts Unmögliches. Sie ist vielmehr eine positive, im denkenden Geiste befindliche, gedankliche Eigenschaft, deren Maßstab ihr reales Korrelat in der Außenwelt ist. Aus der Argumentation des Skeptikers ergibt sich also nicht die Lehre von dem Mittelgliede, d. h. die Leugnung des Prinzips (des ausgeschlossenen Dritten).“ Der Gedanke wird als Eigenschaft in dem Sinne von Qualität der Seele bezeichnet.

beiden (— eine echt indische Distinktion). Ist nun das Werden ein reales Sein, dann könnte man von dem (bereits) Seienden aussagen, es gehe aus dem Nichtsein zum Sein hervor. Dann würde es zweimal existieren. Ist das Werden aber ein Nichtsein, so ergibt sich aus zwei Gründen eine Unmöglichkeit.

1. Es müßte im ewigen Nichtsein verbleiben (wenn ihm dies wesenhaft zukäme). Dabei ist es aber unmöglich, daß sich die Veränderung (etwas Seiendes) vom Nichtsein zum Sein an ihm vollziehe (denn es kann das Nichtsein, das ihm wesentlich ist, nicht ablegen). Dennoch ist das Werden eine real seiende Eigenschaft; sonst müßte ein Mittelding (zwischen Sein und Nichtsein von den Gegnern selbst) zugegeben werden. Nun aber ist es unmöglich, daß etwas Reales dem Nichtseienden inhäriere.

2. Ist das Werden eine nichtseiende Wesenheit, dann bleibt das ihr ursprünglich zukommende Nichtsein ewig bestehen. Der Übergang (zum Sein) in der Veränderung, die das Nichtsein abstreift, kann also nicht wirklich werden. Daraus ergibt sich, daß die Wesenheit des Werdens (mahija statt almahija) weder existiert noch nicht existiert (sondern ein Mittelding zwischen Sein und Nichtsein ist[27]).

---

[27]) Tusi: „Die Wesenheit ist nur in der Zeit ihres Daseins real. Zurzeit des Nichtseins existiert die Wesenheit nur in der Begriffswelt. Das Gleiche gilt für den Augenblick des Werdens. Das Werden enthält drei Momente, das Sein, das Nichtsein und die Beziehung zwischen beiden. Die Dinge, in deren Begriff das Nichtsein oder die Beziehung zu ihm einen Bestandteil bilden, existieren nicht real. Nun aber ist das Werden eine begrifflich faßbare Idee, die eine Eigenschaft darstellt, die im Geiste auftritt, wenn er das Nichtsein und das sich auf dieses aufbauende Sein aktuell denkt; und die Wesenheit, die Träger dieser Eigenschaft (des Werdens) sein soll, ist nicht mit dem Sein allein behaftet (sondern auch mit dem Nichtsein, d. h. mit einer Hinordnung zum Sein im Nichtsein). Daher existiert sie nicht in der Außenwelt, sondern nur im Verstande. Aus dieser Existenzweise läßt sich also kein (reales) Mittelding zwischen Sein und Nichtsein deduzieren; denn dazu wäre erforderlich, daß diese Wesenheit (des Mitteldinges) in der Außenwelt existierte, und weder mit dem Sein, noch mit dem Nichtsein behaftet wäre, was unmöglich ist. Denn Existieren in der Außenwelt ist identisch mit: Behaftetsein mit dem Dasein. Daher ist es ein Widerspruch zu sagen, sie existiere in der Außenwelt, ohne mit dem Sein behaftet zu sein. Man könnte einwenden: Im Augenblicke des Übergangs von der Ruhe zur Bewegung existiert der Körper real, ohne als bewegt oder ruhend bezeichnet zu werden. Ebensowenig kann man be-

Ein anderer Beweis ist folgender: Bewegt sich die Wesenheit vom Nichtsein zum Sein, so muß sie in diesem Zustand des Übergangs weder seiend noch nichtseiend sein; denn ist die Wesenheit nichtseiend, so befindet sie sich noch nicht in dem Übergange; ist sie aber bereits seiend, dann hat sie den Übergang bereits vollzogen und hat den Endpunkt dieser Bewegung bereits erreicht[28]). Das Werden ist bereits abgeschlossen. Daraus ist ersichtlich, daß der Zustand des Übergangs (als ein besonderer eintreten muß und daß er) ein Mittelding darstellt zwischen dem Terminus a quo und dem terminus ad quem[29]). Daher muß derselbe bereits außerhalb der Grenzen des reinen Nichtseins, aber noch nicht innerhalb der Grenzen des Seins sein. Diese Schwierigkeiten bilden nur einen Tropfen aus den Meeren der Objektionen, die gegen das Prinzip des Widerspruches vorgebracht werden können. Wenn nun das evidenteste und stärkste

---

haupten: er existiere nur im Verstande (als ens logicum). Daher ist er also in diesem Augenblicke weder bewegt noch ruhend, was die Existenz eines Mitteldings zwischen Bewegung und Ruhe, die doch in Opposition stehen, ergibt. Dagegen erwidern wir: Die Existenz der Bewegung ist nur möglich in einer bestimmten Zeit. Gleiches gilt von der Ruhe. Werden beide von einem Dinge negiert, in dem eines von beiden existieren müßte, so ergibt sich ein Mittelding zwischen beiden. In dem Augenblicke, der die für die Zeit der Ruhe und Bewegung gemeinsame Aktualität ist, ist der Körper nicht in der Lage, daß er Ruhe oder Bewegung besitzen müßte. Daher resultiert aus seiner Existenz im Augenblicke des Werdens nicht das Bestehen eines Mitteldings zwischen Ruhe und Bewegung; denn der Körper ist in diesem Augenblicke mit beiden zugleich real behaftet. Ferner ist dies Problem verschieden von dem vorliegenden; denn in dem Augenblicke, in dem eine Wesenheit nicht mit dem reinen Sein ausgestattet ist, besteht sie nicht." Tusi scheint zu übersehen, daß sich Ruhe und Bewegung nicht wie kontradiktorische, sondern wie konträre Gegensätze verhalten.

[28]) Tusi: „Der Anfang und das Ende des Überganges fielen nur dann als gesonderte Momente auf, wenn derselbe sich phasenweise vollziehen würde, wie in der Bewegung. Geht er aber von dem non — ens aus, so findet kein Anfangsstadium und kein Endstadium statt. (Der Vorgang vollzieht sich in instanti.) Alle Phasen fallen in einen Augenblick zusammen."

[29]) Tusi: „Dieses Mittelglied läßt sich nur dann begrifflich fassen, wenn die beiden termini real sind. Im absoluten Werden (aus dem Nichts) trifft dies aber nicht zu. Daher ist auch der Übergang (das Mittelglied) nichts Positives. Der Träger einer Eigenschaft kann nur dann eine positive Eigenschaft tragen, wenn er selbst positiv ist."

der ersten Prinzipien so sehr bedrängt wird, wie wird es dann dem schwächsten ergehen[30]).

II. Beweis.

Wir finden, daß der Verstand über viele Dinge ein definitives Urteil fällt z. B. über die ersten Prinzipien, trotzdem ein solches Urteil über sie nicht zulässig ist. Auf diese Weise dringt eine Unsicherheit in das Urteil ein (weil die sekundären Urteile sich auf die primären, die zweifelhaft sind, aufbauen). Folgendes sind die Beweise für die erste Behauptung. 1. Sehen wir z. B. den Zaid, schließen dann plötzlich das Auge, öffnen es im Augenblicke wieder und sehen den Zaid zum zweitenmale, so urteilen wir mit Sicherheit, daß die wahrgenommene Person in beiden Malen dieselbe ist. Dies Urteil ist jedoch nicht zulässig; denn Gott kann den zuerst wahrgenommenen Zaid, wenn wir die Augen schließen, vernichten und sofort einen ähnlichen erschaffen. Dies lehren sogar die Theologen des Islam[31]). Nach der Lehre der

---

[30]) Tusi: „Diese Schwierigkeiten konsternieren nur solche Geister, die nicht an philosophische Diskussion gewöhnt sind. Der gewandte Philosoph aber erkennt diese Schwierigkeiten sofort als Sophistereien und Irrtümer."

[31]) Sie stehen in dieser Lehre unter dem Einfluß der indischen Lehre der Sautrantika von der Momentaneïtät des Seins. Tusi: „Der Verstand urteilt mit absoluter Sicherheit über die Identität des Zaid. Stützte sein Urteil sich auf die Leugnung der erwähnten Möglichkeit, dann wäre es ein deduziertes, nicht ein primäres, in sich evidentes. Die Denker im Islam stimmen ferner darin nicht überein, daß die Vernichtung des realen Dinges möglich sei. Man lehrte: Das durch eine Ursache Bewirkte ist jedes real Existierende, das aus einem Realen, der Ursache, wirklich wird (auf dem Wege einer natürlichen Kausalwirkung). Aus diesem Grunde lehrten die liberalen Theologen: Die Vernichtung entsteht dadurch, daß das Kontrarium der Existenz von Gott (als etwas Positives) erschaffen wird. Daher lehrten ihre Meister: Gott wird vor dem jüngsten Tage ein Akzidens erschaffen, das Nichtsein, und zwar nicht in einem Substrate. Dieses (positive) Akzidens ist das Kontrarium aller außergöttlichen Dinge. Daher wird durch dessen Existenz (also der Existenz der Nichtexistenz) alles Außergöttliche vernichtet. Das Nichtsein bleibt jedoch keine zwei Zeiteinheiten bestehen, sondern versinkt selbst ins Nichts. Es existiert dann also nur Gott. Nazzám † 845 lehrte: kein Körper oder Akzidens besitzt auch nur für zwei Zeiteinheiten dauernden Bestand. Vielmehr erschafft Gott dieselben in jedem Augenblicke neu. Auch die Anhänger des Aschari 935 lehrten betreffs der Akzidenzien diese Lehre von der Momentaneïtät des Seins. Alle philosophierenden Theologen, die die Möglichkeit der Rückkehr des Vernichteten ins Dasein bestreiten, lehren dem gegenüber: Die körperlichen Substanzen selbst verfallen nicht der Vernichtung.

griechischen Philosophen ist es möglich, daß eine neue Form (des Zaid) in der himmlischen Welt entsteht. Aus derselben ergibt sich diese bestimmte Art (des zweiten Zaid), wenn sie in die erste Materie der Welt des Werdens und Vergehens eintritt und sich in ihr betätigt. Dieser Vorgang ist nach den griechischen Philosophen, auch wenn er sehr fernliegend scheint, wenigstens möglich. Danach kann also der beim zweiten Male wahrgenommene Zaid verschieden von dem ersten sein[32]).

2. Wenn wir einen Menschen, einen Jüngling oder einen Greis, sehen, so glauben wir mit Sicherheit zu wissen, daß Gott ihn in diesem Augenblicke nicht mit einem Male ohne Vater und Mutter erschaffen hat. Vorher war er vielmehr Kind, Knabe, Jüngling, bis daß er jetzt Greis wurde. Dies Urteil kann jedoch zweifelhaft sein und zwar a)

Vernichtet werden nur die Verbindungen zwischen ihren Teilen. (Die Elemente bleiben bestehen.) Nur in diesem Sinne werden die Körper vernichtet. Daher ist also die Vernichtung des Zaid nach der Lehre der meisten Theologen des Islam nicht möglich. Das Unmögliche ist nun aber kein Gegenstand der Macht für die frei schaffende Wirkursache.“ Zu der angeführten Lehre Nazzáms vgl. ZDMG. Bd. 63, S. 730 ff. Diese Lehre ist die der indischen Philosophen der Sautrāntika. Unmöglich ist es wohl nicht, daß Nazzám sie gelehrt habe. Wahrscheinlich ist jedoch, daß hier eine Verwechslung mit seiner anaxagoräischen Lehre vorliegt: Die Dinge sind ohne Bestand, d. h. sie sind ohne Ruhe. Die Ruhe ist eine Form der Bewegung (die Spannung) und diese besteht in dem ewigen Auftauchen und Niedertauchen der Homöomerien, aus denen die Körper bestehen.

[32]) Tusi: „Nach der Lehre der griechischen Philosophen ist die andere („fremde“) Wesensform (der Ideenwelt) nur die Wirkursache, mit der zugleich auch eine aufnehmende (materielle) Ursache vorhanden sein muß, wenn die Wirkung eintreten soll. Die Materie des ersten Zaid und er selbst können nun aber nicht vernichtet werden. Ebensowenig kann sich mit der Materie des zweiten Zaid eine Wesensform verbinden, wenn nicht ein menschlicher, harmonischer Organismus entstanden und aufgewachsen ist, so daß er erst nach Verlauf einer gewissen Zeitdauer zum vollendeten Menschen wird. Die angeführte Thesis stimmt also nach den eigensten Grundsätzen der islamischen Theologen und der griechischen Philosophen nicht mit deren System überein. Aber selbst diese Lehre zugegeben, entsteht im Verstande der vernünftigen Menschen, wenn sie die Möglichkeit der Vertauschung der Persönlichkeit bestimmt leugnen, kein Zweifel an der Richtigkeit der ersten Prinzipien auf Grund von so törichten Einwänden, wie die angeführten. Man könnte entgegnen: Wie verhalten sich dann die Wunder der Propheten? Darauf ist zu erwidern: In ihnen kommt nicht der Fall vor, daß ein an sich dauerndes Ding vernichtet wurde.“

nach der Lehre der islamischen Theologen wegen der frei wollenden (willkürlich schaffenden) Wirkursache — und b) nach der Lehre der Griechen wegen der anderen Wesensform (die in der Ideenwelt entstehen kann[33]).

3. Wenn ich mein Haus verlasse, so weiß ich, daß die Geräte und Gegenstände sich nicht in Menschen, geschweige denn in Logiker oder Mathematiker von Fach verwandeln und ebensowenig die Steine in Gold usw. Dabei besteht diese Möglichkeit dennoch im allgemeinen. Dieselbe wird nicht dadurch widerlegt, daß die Dinge im Hause so geblieben sind, wie sie waren, wenn ich sie zum zweitenmal sehe; denn sie könnten sich eventuell während meiner Abwesenheit in die genannten Dinge verwandelt und bei meiner Rückkehr wieder die alte Form angenommen haben — auf Grund der freischaffenden Wirkursache oder der anderen Wesenform[34]).

4. Wenn ich einen Menschen anrede, so antwortet er in geordneter, vernünftiger Rede, die meiner Ansprache entspricht. Dann weiß ich, mit Sicherheit, daß er lebt, vernünftig denkt und mich versteht. Dies Urteil ist jedoch nicht unumstößlich; denn das Fundament, auf das sich mein Urteil aufbaut, sind entweder seine Worte oder seine Taten. Aus dem ersten folgt nun aber als notwendige Konsequenz mein Urteil nicht; denn die Worte sind akustisch abgegrenzte Klänge. Daß diese in einem Subjekte aktuell auftreten, beweist nicht, daß dasselbe lebend und vernünftig ist. Aus dem zweiten folgt es eben-

[33]) Tusi: „Der Verstand zweifelt nicht an der Sicherheit seines Urteils auf Grund dieser Schwierigkeiten, selbst wenn das Urteil nicht so sicher ist, wie, daß das Ganze größer ist als der Teil. Jedoch ist der Unterschied in beiden Klassen der Urteile (den ersten Prinzipien und den Erfahrungstatsachen) nicht so groß, daß die eine Klasse keine Sicherheit mehr böte (Text unklar). Betrachte die Urteile über Erfahrungstatsachen. In der Sicherheit reichen sie zwar nicht an die ersten Prinzipien heran. Trotzdem sind sie sicher und unbezweifelt. Ferner ist zu kritisieren: Nach der Lehre der griechischen Philosophen ist es unmöglich, daß ein Greis erzeugt werde ohne materielle Ursachen, Dispositionen und Aufwachsen (des Organismus)“.

[34]) Tusi: „Die meisten der angeführten Fälle sind unmöglich. Wenn man daher mit den orthodoxen Theologen die Thesis aufstellt: Die Wesenheiten der Dinge stehen nicht unter dem Einfluße der göttlichen Macht (— sie sind innerlich notwendig. Gott kann nicht bewirken, daß ein animal irrationale ein Mensch sei —), dann ist auch die Vertauschung der Wesensformen mit andern unmöglich, was auch der Lehre der Griechen entspricht.“ (Text fehlerhaft.)

sowenig; denn die Taten des Angeredeten können von der frei schaffenden, ersten Ursache oder der anderen Wesensform herstammen, die diese individuellen Handlungen (in dem Angeredeten) hervorbringt und sie der Anrede entsprechend sein läßt. Es ist also erwiesen, daß Wort und Handlung nicht beweisen, daß ihr Träger lebend und vernünftig ist[35]).

5. In den religiösen Traditionen wird auch berichtet, Gabriel sei dem Propheten in der Gestalt des Dihja aus dem Stamme Kalb erschienen. Wenn dieses für den vernünftig denkenden Verstand keine Unmöglichkeit enthält, dann ist es ebensowenig unmöglich daß Gabriel in der Person anderer Menschen auftritt. Wenn ich daher mein Kind sehe, so ist es vielleicht nicht mein Kind, sondern Gabriel. Ja, vielleicht ist die Biene, die in der Luft summt, keine Biene, sondern irgend ein Engel. Es ist diese Möglichkeit immer vorhanden, obwohl ich notwendig erkenne, daß sie nicht vorhanden sei.

Durch diese Beweise wurde erwiesen, daß der intuitive Verstand diese Urteile fällt, obwohl sie hinfällig sind. Dann aber sind sie unsicher und nicht allgemein gültig[36]). Man könnte entgegnen: Das Urteil des Verstandes über diese Erfahrungstatsachen ist ein abgeleitetes, nicht ein primäres. Jedoch entgegnen wir: Wäre dies der Fall, dann könnten die genannten Urteile nur von dem gefällt werden, der die Ableitung kennt. Ist dies nun aber nicht der Fall — Knaben, Verrückte und Nichtphilosophen fällen ebenfalls diese Urteile — dann wissen wir, daß es sich um primäre, nicht spekulativ deduzierte Urteile handelt. Beobachten wir uns selbst, so finden wir in uns ein

---

[35]) Tusi: „Die orthodoxen Theologen (Mutakallimun) lehren: Eine geordnete Rede, die ein Mensch hervorbringt, beweist mit Sicherheit, daß er lebend und vernünftig ist. Durch das Vorgebrachte wird dies nicht widerlegt. Ferner ist unbestritten, daß geordnete, planmäßige Handlungen einen erkennenden und frei wollenden Urheber haben. Das Vorgebrachte ist also weder nach der Lehre der Theologen noch der der Griechen beweiskräftig."

[36]) Tusi: „Die Forscher unter den Theologen und Religionsstiftern lehren: Was ein Berichterstatter bezeugt, ist wahr. Wenn es also nicht unmöglich ist, urteilen wir, es sei richtig, und überlassen es der Hand des mächtigen und frei wollenden Schöpfers. Ist es aber unmöglich, so nehmen wir unsere Zuflucht zu einer allegorischen Erklärung, die mit den Prinzipien unserer Religion im Einklang steht, oder wir enthalten uns des Urteils. Sicher ist, daß die definitiv urteilende Erkenntnis durch diese nichtigen Vermutungen nicht ins Wanken kommt."

bestimmtes Wissen, das besagt: Der zuerst gesehene Zaid ist identisch mit dem später gesehenen, und es ist ebenso richtig und sicher zu behaupten: der erste wurde vernichtet und ein Doppelgänger trat an seine Stelle, als zu behaupten: das Ding ist entweder existierend oder nicht existierend[37].

III. Beweis.

Die eingehende Beschäftigung mit den Geisteswissenschaften zeigt, daß sich manchmal zwei kontradiktorische Beweise in einem einzigen wissenschaftlichen Probleme einstellen. Der Verstand vermag dann keinen von beiden zu widerlegen und zwar entweder nie oder nur unter gewissen Umständen nicht. Dieses Unvermögen tritt nun aber nur dann ein, wenn der Mensch gezwungen ist, alle Voraussetzungen der beiden Beweise anzuerkennen. Dabei ist es zweifellos, das einer von beiden falsch sein muß; sonst beständen zwei kontradiktorische Gegensätze zurecht. Dies beweist, daß das intuitive, primäre Erkennen manchmal über Dinge urteilt, die nicht in seinem Bereiche liegen.

IV. Beweis.

Manchmal urteilt der Mensch mit subjektiver Sicherheit über die Richtigkeit aller Prämissen eines bestimmten Beweises. Darauf wird ihm ein in irgend einer Prämisse übersehener Fehler klar. Aus diesem Grunde geht mancher von einem Systeme zum anderen über. Das erste bestimmte Urteil über die Richtigkeit jener Prämissen war also irrig. Daraus ist ersichtlich, daß der mit Bestimmtheit über evident erscheinende Dinge urteilende Verstand sich täuschen kann[38].

---

[37]) Tusi: „Diese Ausführung beweist, daß die Widerlegung der evidendsten Erkenntnisse auf Grund der angeführten Schwierigkeiten das sichere Urteil des Verstandes in keiner Weise anficht.“

[38]) Tusi: „Wenn der Geist mancher Menschen nicht fähig ist, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden und wenn sie gläubig den Lehren folgen, die sie von ihren Vätern und Lehrern empfangen haben, so beweist dies nur, daß sie eine gute Meinung von ihnen haben. Es widerlegt aber nicht die ersten Prinzipien des Erkennens. Ferner läßt der Zweifel an sekundären Erkentnnissen nicht die beiden Beweise (das Für und Wider) als gleichwertig erscheinen (vgl. auch die griechischen Sophisten bes. Carneades). Ebensowenig ist das Übergehen von einem System zu einem anderen, weil einer von zwei sich anfänglich gleichstehenden Beweisen das Übergewicht erhält, eine

V. Beweis.

Wir können konstatieren, daß die Verschiedenheit der körperlichen Mischung und die Lebensgewohnheiten auf die religiösen und philosophischen Überzeugungen einen Einfluß ausüben. Dies beweist die Unrichtigkeit der primären Erkenntnisse. Jemand, der eine schwache körperliche Mischung besitzt, verabscheut das sich Ermüden im Nachdenken. Wer eine kräftige Mischung und ein widerstandsfähiges Herz besitzt, empfindet die geistige Anstrengung als etwas Angenehmes. Manche halten das für ansprechend, was ein anderer verabscheut. Betreffs der Gewohnheiten gilt: Gibt sich jemand mit den Ausdrucksweisen der griechischen Philosophen ab und gewöhnt sich von Jugend auf an sie, so kommt er vielfach soweit, daß er alles, was sie lehren, für richtig, und was ihre Gegner aufstellen, für falsch hält. Ebenso gilt: Wer sich mit der Terminologie der spekulativen Theologen abgibt, der gelangt zum Gegenteil (der Verurteilung der Griechen und Billigung aller Theologen)[39]. Ein Gleiches gilt von den Führern auf religiösem Gebiete. Der Muslim, der seiner Religion folgt, verachtet z. B. die Lehre der Juden schon gleich bei erwachendem Verstande, und umgekehrt der Jude die islamische. Alle diese Überzeugungen beruhen nur auf Gewohnheit.

Wenn sonach feststeht, daß die Verschiedenheit der körperlichen Mischungen und die Gewohnheiten darauf einwirken, daß man ein sicheres Urteil über Dinge fällt, über die man nicht in dieser Weise urteilen sollte, so könnte es vielleicht sein, daß die Sicherheit in der Erkenntnis der ersten Prinzipien auf einer (für die ganze mensch-

---

Widerlegung deduktiv erschlossener Erkenntnisse. Sicher zur Wahrheit führt unter Leitung von Gelehrten die Logik, besonders ein Teil derselben, die Sophistik, und die Vermeidung der Quellen des Irrtums in Glaubenssachen und philosophischen Untersuchungen."

[39]) Der Redende steht beiden Parteien als Beobachter gegenüber. Er empfindet seine Gedankenwelt also nicht als griechisch, noch als muslimisch. Sie ist daher indisch. Diese Gegenüberstellung zwischen Theologen und griechischen Philosophen kenntzeichnet die großen Gegensätze, die die Geschichte der islamischen Theologie beherrschen. Der Verlauf des Kampfes ist jedoch so, daß letztere Schritt für Schritt griechische (und auch indische) also nichtislamische Gedanken aufnimmt. Eine aristotelische Idee ist aber immer der Horror der Theologen geblieben, gegen die sie alles ins Feld führen, die einer unerschaffenen Materie (Hyle).

liche Rasse) allgemeinen körperlichen Mischung und Gewohnheit beruhe. Daher kann man diesen Erkenntnissen nicht vertrauen. Man könnte einwenden: Der Mensch versetzt sich (während des Philosophierens) in einen Zustand, in dem er sich frei zu machen sucht von den Einwirkungen der körperlichen Mischungen und der Gewohnheiten. Was daher der Verstand in diesem Zustande als sicher erkennt, ist auch wahr; denn er ist klar und frei von fremden Einflüssen. Darauf erwidern wir: Es mag zugegeben sein, daß wir uns bestreben, uns in dieser Weise frei zu machen. Daraus ergibt sich jedoch nicht, daß wir tatsächlich von diesen Einflüssen frei sind. Das Urteil und die sichere Erkenntnis beruht dann immer noch auf diesen (vielleicht unbewußten) Einflüssen, nicht auf dem Verstande. Geben wir auch weiterhin zu, daß es uns gelingt, uns von direkten Einwirkungen freizuhalten. Vielleicht sind aber trotzdem in unserer Seele noch D i s p o s i t i o n e n von körperlichen Mischungen und Gewohnheiten vorhanden, deren wir uns im einzeln nicht bewußt sind. Unsere Seele können wir daher nicht vollständig freihalten von beiden Einflüssen, und darauf gründet sich die Unsicherheit im Erkennen[40]).

Dies sind die von den Skeptikern angeführten Beweise gegen primäre Erkenntnisse. Sie fügten hinzu: Ihr Gegner bemüht euch nun, entweder darauf zu antworten, oder nicht. Im ersten Falle haben wir das, was wir wünschen; denn wenn ihr uns zu widerlegen sucht, gesteht ihr ein, daß die ersten Prinzipien des Erkennens nicht

---

[40]) Zu beachten ist die hier ausgesprochene Erkenntnis von u n b e w u ß t e n, psychischen Bedingungen unserer seelischen Funktionen. Tusi entgegnet: „Die gesetzmäßigen Funktionen der körperlichen Naturen, Gewohnheiten und Religionsformen wirken unzweifelhaft auf die religiösen Überzeugungen der Menge ein; jedoch stehen sie an Sicherheit des Erkennens nicht den Wahrheiten gleich, die alle vernünftigen Menschen, sogar Blöde, Kinder und Verrückte eingesehen. Auch warnen die Gelehrten die nach Wahrheit Strebenden davor, den Leidenschaften, der Natur und den Gewohnheiten nachzugeben. (Dies wird den Griechen seltsamerweise immer vorgeworfen. Sie heißen vielfach: die den Leidenschaften nacheilenden. Unter den Leidenschaften können nach muslimischer Denkweise allerdings auch irreligiöse Ansichten gemeint sein.) So besagt ein Sprichwort: Die drei schlimmsten Teufel sind die Besudelung durch die Natur, die Einflüsterungen der (bösen) Gewohnheit und die Gesetze, die sich auf verwandte Fälle (Analogie) gründen. Durch die genannten Objektionen werden aber die ersten Prinzipien des Denkens offenbar nicht ins Wanken gebracht.“

von Bedenken (wörtlich Trübungen) frei sind, es sei denn, daß man auf die vorgelegten Schwierigkeiten antwortet. Ferner ist es unzweifelhaft, daß diese Antwort nur in eingehender Spekulation gegeben werden kann. Was nun aber eine spekulative Erkenntnis voraussetzt, hat noch mehr den Charakter des spekulativ erschlossenen (also sekundären) als jene Voraussetzung. Die ersten Prinzipien des Denkens setzen daher auf deduktivem Wege erschlossene Wahrheiten voraus und diese wiederum (in einem circulus vitiosus) die ersten Prinzipien — was einen Widerspruch ergibt. Wenn ihr euch aber nicht bemüht, auf diese Schwierigkeiten zu antworten, so bleiben dieselben unangefochten bestehen. Dann aber ist unzweifelhaft keine Sicherheit in den ersten Prinzipien mehr zu erreichen. In beiden Fällen bleibt also die Bestreitung der ersten Prinzipien bestehen[41].

[41]) Tusi: „Wenn die Gegner dieser Sophisten sich nicht um eine Antwort bemühten, so würde daraus noch nicht die Gültigkeit der Objektionen folgen; denn diese besitzen, obwohl sie mit Sicherheit aufgestellt werden, dennoch keine Überzeugungskraft für gesunde Geister. Vielfach bemüht man sich nicht, eine Antwort auf sie zu geben, weil in ihnen das fehlt, was man allgemein als notwendige, zwingende Konsequenz bezeichnet, und weil die ersten Prinzipien keiner Verteidigung durch Beweise oder Erklärungen bedürfen. Man entgegne den Skeptikern nicht: Euere Objektionen sind keine Urteile über Inhalte der sinnlichen Wahrnehmung. Folglich sind sie entweder primäre oder sekundäre Erkenntnisse. Letztere stützen sich dann auf die primären. Bedeuteten sie also eine Widerlegung der primären, dann würden sie sich selbst widerlegen. Die Skeptiker würden darauf entgegnen: Wir wollen die primären Erkenntnisse nicht widerlegen, sondern nur den Zweifel an ihrer Gültigkeit aufstellen. Unseren Zweck haben wir also erreicht." (Razi, Muhassal 22.)

VI.

Das Naturgefühl bei Platon.

Von

Dr. Willy Moog.

(Griesheim bei Darmstadt.)

Nicht plötzlich wie ein Blitz fuhr das Selbstbewußtsein in die Seele des Menschen, nicht mit einem einzelnen Moment gewann der Geist jene ungeheure Macht, sich über die Zufälligkeiten des äußeren Daseins zu erheben, sich selbst zum Objekt des Denkens zu nehmen und die Wissenschaft, speziell die Philosophie zu konstituieren, sondern erst allmählich haben sich aus der undifferenzierten Einheit des primitiven Lebens jene verschiedenen Reiche mit eigenen Gesetzen und Zwecken losgelöst, die in ihrer Vielgestaltigkeit das komplizierte Gebilde der Kultur repräsentieren. Aus mythischen und religiösen Anschauungen, wie sie die Epoche des sogenannten Naturzustandes charakterisieren, ist die Philosophie herausgewachsen, und gerade sie konnte nur schwer sich aus ihren ursprünglichen Voraussetzungen heraus zur Autonomie erheben, da sie mit ihren Problemen am tiefsten eindringen will in das Wesen des Menschen und der Welt und eine eigenartige Synthese von Subjektivem und Objektivem darstellt. Und noch längst, nachdem der Inhalt des Denkens eine Selbständigkeit und Eigenwertigkeit beansprucht, zeigt die äußere Form, in der sich dieser Inhalt ausdrückt, Reste überwundener Vorstellungen. So ist es zu erklären, daß sich bei den ersten griechischen Philosophen noch mannigfach mythische und poetische Elemente finden, daß sie, noch ungeschult, feste Begriffe zu formulieren, ihre Gedanken durch symbolische und metaphorische Beziehungen zu verdeutlichen suchen. Xenophanes, Parmenides, Empedokles bedienen sich noch der Form der gebundenen Rede, Heraklit schreibt eine Prosa, die von schwerverständlichen Bildern durchsetzt ist. Erst Aristoteles hat eine ausreichende Terminologie der Begriffe und damit den philosophisch-wissenschaftlichen Stil geschaffen. Bei seinem großen Lehrer Platon finden wir noch einmal eine Verbindung von Poesie und Philosophie,

von Mythischem und Abstrakt-gedanklichem, eine Verbindung, die nicht so sehr auf Rechnung der zeitlichen Bedingtheit und Beschränkung zu setzen ist, sondern in der innersten Natur des Denkers begründet liegt. Weil seine Seele reich ist an bunten Formen und Gestalten, weil sie überquillt von Weisheit und Schönheit, weil sie künstlerisch schaffensfroh und schwer von Problemen ist, darum wird er so oft zum Dichter, wenn er philosophiert. Platon versteht es einerseits, das Geistige rein herauszuarbeiten, andererseits aber besitzt er auch Sinn für die konkrete Wirklichkeit und Anschaulichkeit der äußeren Welt. So gewinnt er ein besonderes Verhältnis von Subjektivem und Objektivem, so tritt sein Ich auch zur „Natur" im speziellen Sinn in jene innige Beziehung, deren gefühlsmäßigen Reflex wir als Naturgefühl bezeichnen.

In der eigenartigen künstlerischen Form der platonischen Dialoge ist es bedingt, daß sich die der philosophischen Spekulation fremden Elemente in verschiedener Weise geltend machen können. Äußerungen von Gefühl, Empfindung, Phantasie, die eine Relation des Ich zur Natur bezeichnen, können auftreten in poetischen Bildern, Gleichnissen, Metaphern und Beispielen, dann in Schilderungen und Beschreibungen, die meist der Ausmalung der Szenerie dienen und oft auf bloße Namen und Ortsangaben reduziert sind, schließlich in den Mythen, wo das Naturgefühl eine besondere Verbindung mit gedanklichen und phantasiemäßigen Konstruktionen eingehen kann.

Wenn ich im folgenden mit Zahlenmaterial operiere, so betone ich, daß dieses keinen Anspruch auf Vollständigkeit machen kann, sondern ich mußte mich darauf beschränken, das Wesentliche herauszuheben und etwa triviale Bilder und Metaphern, die für die Persönlichkeit des Schriftstellers nicht von Bedeutung sind, unberücksichtigt lassen.

Ich unterscheide unter den Mitteln, die zur Veranschaulichung und Verdeutlichung von Gedanken dienen oder eine Art von Gefühlsanteil bezeichnen: mehr oder weniger ausgeführte Gleichnisse, die meist eine poetische Färbung besitzen, kürzere Vergleiche und einzelne metaphorische Worte, dann bloße Beispiele, die gewöhnlich nur eine gedankliche Beziehung auf analoge Fälle oder die rein sachliche Anwendung eines allgemeinen Gedankens auf einen speziellen Fall enthalten. Natürlich drückt die Unterscheidung nur eine graduelle Abstufung aus, wobei mancherlei Übergänge und Schwankungen stattfinden können.

Am stärksten sprechen sich die Gefühlsmomente in den Gleichnissen aus. Doch läßt sich kaum eine direkte Gefühlsäußerung aufweisen, sondern das Maßgebende bleibt die Verbindung mit der Reflexion. Der Sinn für das konkrete Leben zeigt sich darin, daß die meisten Gleichnisse aus dem Gebiet menschlicher Tätigkeiten oder Zustände entnommen sind. Gleichnisse, die sich rein auf die Natur und besonders die unorganische beziehen, sind dagegen ziemlich selten. Namentlich handwerksmäßige oder gewerbliche physische Beschäftigungen werden gern zum Vergleich herangezogen. So heißt es Phädon 83 D: *ἑκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη ὥσπερ ἧλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτὴν* [d. h. *τὴν ψυχὴν*] *πρὸς τὸ σῶμα καὶ προσπερονᾷ.* Phädon 85 D steht ein schon ziemlich unindividuelles Gleichnis von der Schiffahrt: *ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον.* Staat I 344 D wird Thrasymachos mit einem Bader verglichen: *ὥσπερ βαλανεὺς ἡμῶν καταντλήσας κατὰ τῶν ὤτων ἀθρόον καὶ πολὺν τὸν λόγον.* Auf den Ackerbau beziehen sich Euthyphr. 2 D: *ὀρθῶς γάρ ἐστι τῶν νέων πρῶτον ἐπιμεληθῆναι, ὅπως ἔσονται ὅτι ἄριστοι, ὥσπερ γεωργὸν ἀγαθὸν τῶν νέων φυτῶν εἰκὸς πρῶτον ἐπιμεληθῆναι,* und Staat IX 589 B: der Mensch muß sorgen *ὥσπερ γεωργὸς τὰ μὲν ἥμερα τρέφων καὶ τιθασεύων, τὰ δὲ ἄγρια ἀποκωλύων φύεσθαι.* Beliebt ist auch die Schützenkunst als Vergleichsobjekt: Theät. 194 A der Mensch kann in der falschen Wahrnehmung *οἷον τοξότην φαῦλον ἱέντα παραλλάξαι τοῦ σκοποῦ καὶ ἁμαρτεῖν,* Theät. 180 A heißt es von Herakliteern *ὥσπερ ἐκ φαρέτρας ῥηματίσκια αἰνιγματώδη ἀνασπῶντες ἀποτοξεύουσι,* ähnlich kürzere Vergleiche, so Symp. 219 B: *ἀφεὶς* [scil. *λόγους*] *ὥσπερ βέλη*, Phileb. 23 B *οἷον βέλη ἔχειν ἕτερα τῶν ἔμπροσθεν λόγων.* Auch mit sportlichen Fertigkeiten werden die Reden verglichen: Euthyd. 277 B: *ὁ Διονυσόδωρος ὥσπερ σφαῖραν ἐκδεξάμενος τὸν λόγον πάλιν ἐστοχάζετο τοῦ μειρακίου.* Unter den Künsten steht die Malerei im Vordergrund: Staat VI 488 A *οἷον οἱ γραφεῖς τραγελάφους καὶ τὰ τοιαῦτα μιγνύντες γράφουσι*, Staat VI 484 C, IV 420 C, Gesetze VI 769 B u. a. Menschliche Empfindungen, Reaktionen und Betätigungen des Organismus werden beobachtet und gleichnisweise verwandt, so das Zahnen Phädr. 251 C, das Gähnen Charmid. 169 C. Auch seelische Erscheinungen werden herangezogen: so die Zerstreutheit Staat IV 432 D, der Zustand der Verzückung Kriton 54 D; dann besondere Eigenschaften wie die Naschhaftigkeit Staat I 354 B. Auch Spiel und Scherz werden erwähnt: Theät. 181 A Spiel

in der Palästra, Staat VI 487 B Brettspiel, X 604 C Würfel, IV 436 D Kreisel, Theät. 146 A ein Kinderspiel; auf einen etwas groben Spaß weist Euthyd. 278 B. Auf Nahrungsmittel, Speise und Trank beziehen sich verschiedene Gleichnisse: Timäus 52 E ist von Durchsieben des Getreides die Rede, Gesetze I 638 C von Käse, Theät. 144 B von der Milde des Öls; Gesetze VI 773 C wird die πόλις mit einem Mischkrug verglichen, Phileb. 61 C wird die Lust gleichnisweise eine Quelle von Honig genannt, die φρόνησις aber νηφαντικὴ καὶ ἄοινος αὐστηροῦ καὶ ὑγιεινοῦ τινὸς ὕδατος, ähnlich werden Gorg. 493 D zwei πίθοι mit verschiedenem Inhalt eingeführt. Kleidung und Geräte, wie sie der Mensch braucht, werden mehrfach erwähnt. Der Staat wird mit einem Gewand verglichen Staat VIII 557 C, ähnlich Gesetze V 734 E. Die Wage dient zum Vergleich Staat VIII 550 E, eherne Becken werden herangezogen Protag. 329 A. Staat VII 519 B werden Bleikugeln (μολυβδίδες) im Gleichnis gebraucht, ähnlich Gesetze I 644 E νεῦρα ἢ μήρινθοι. Ein physikalisches Experiment ist aufgezeichnet Sympos. 175 D. — Alle diese Gleichnisse sind direkt dem praktischen menschlichen Leben entnommen oder zeigen doch eine deutliche Beziehung zu ihm. Sie sind meist sehr anschaulich und offenbaren eine scharfe Beobachtungsgabe für Vorgänge des Physischen wie des Psychischen. Selbst da, wo sie phantasiemäßig konstruiert sind wie Gorg. 493 D und keine unmittelbare Wiedergabe wirklicher Zustände sein können, enthalten sie doch in ihren Elementen eine konkrete Wahrscheinlichkeit. Von solchen Gleichnissen aus dem menschlichen Leben zähle ich 116 bei Platon, von solchen aus dem Tierleben 28 und von solchen, die auf die Natur im engeren Sinn weisen, 24. Unter den Tieren werden am häufigsten die Haustiere genannt, in erster Linie Pferd und Hund. Auch mit dem Leben der Bienen scheint Platon genau vertraut zu sein (cfr. Phädon 91 C, Politikos 293 D, Jon 534 B); Gleichnisse über Vögel finden sich drei in den Gesetzen (III 680 E, VII 814 B, XII 952 E), dann werden Wölfe erwähnt, vereinzelt Löwe Gorg. 483 E), Schwein (Staat VII 535 E), Ziegen (Gesetze I 639 A), Hahn (Theät. 164 C), Tauben (Theät. 197 C), Ameisen und Frösche (Phädon 109 B), Grillen (Symp. 191 C), Fische (Phädon 109 E), Krampfroche (Menon 80 A). Auch hier bekundet sich eine fast wissenschaftliche Gründlichkeit des Beobachtens. — An letzter Stelle nun kommen die Gleichnisse aus der Natur. Sechs von diesen, und zwar besonders charakteristische, stehen im Phädon. Die Seele verläßt den

Körper ἐκβαίνουσα ὥσπερ πνεῦμα ἢ καπνὸς διασκεδασθεῖσα (Phäd. 70 A), weiter ausgeführt ist dieser Gedanke Phäd. 77 D; es ist das kaum ein Gleichnis zu nennen, denn es ist tatsächlich Vorstellung des primitiven Menschen. Ein sicher beobachtetes, lokal bestimmtes Naturbild gibt Phäd. 90 C: πάντα τὰ ὄντα ἀτεχνῶς ὥσπερ ἐν Εὐρίπῳ ἄνω καὶ κάτω στρέφεται καὶ χρόνον οὐδένα ἐν οὐδενὶ μένει. Ein Gleichnis vom Meer bietet auch Phäd. 109 C: wir glauben oben auf der Erde zu wohnen ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐν μέσῳ τῷ πυθμένι τοῦ πελάγους οἰκῶν οἴοιτό τε ἐπὶ τῆς θαλάττης οἰκεῖν καὶ διὰ τοῦ ὕδατος ὁρῶν τὸν ἥλιον καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα τὴν θάλατταν ἡγοῖτο οὐρανὸν εἶναι; hier ist eine charakteristische Verbindung von naturwissenschaftlicher Erfahrung und mystischer Phantastik, ebenso Phäd. 110 A: ἥδε μὲν γὰρ ἡ γῆ καὶ οἱ λίθοι καὶ ἅπας ὁ τόπος ὁ ἐνθάδε\διεφθαρμένα ἐστὶ καὶ καταβεβρωμένα, ὥσπερ τὰ ἐν τῇ θαλάττῃ ὑπὸ τῆς ἅλμης, καὶ οὔτε φύεται οὐδὲν ἄξιον λόγου ἐν τῇ θαλάττῃ, οὔτε τέλειον, ὡς ἔπος εἰπεῖν. οὐδέν ἐστι, σήραγγες δὲ καὶ ἄμμος καὶ πηλὸς ἀμήχανος καὶ βόρβοροί εἰσιν, ὅπου ἂν καὶ γῆ ᾖ, καὶ πρὸς τὰ παρ' ἡμῖν κάλλη κρίνεσθαι οὐδ' ὁπωστιοῦν ἄξια. Platon durchforscht die Erscheinungen der Natur, als Künstler aber ist er mit der Erfahrungswelt nicht zufrieden, er konstruiert schönere, harmonischere Bilder in seiner Phantasie. Im Phädon stehen noch zwei Gleichnisse, die eingehende Naturkenntnis beweisen: 111 E werden die unterirdischen Feuerströme beschrieben ὥσπερ ἐν Σικελίᾳ οἱ πρὸ τοῦ ῥύακος πηλοῦ ῥέοντες ποταμοὶ καὶ αὐτὸς ὁ ῥύαξ. Platon hat mehrmals in Sizilien geweilt und war jedenfalls über den Ätna genau unterrichtet. Grandioser, gefühlsmäßiger haben ca. 100 Jahre vorher Äschylus (Prometh. 367 ff.) und Pindar (Pyth. 1, 21 ff.) das gewaltige Naturereignis eines Vulkanausbruches gemalt. Auf ein eigenartiges Phänomen, eine Sonnenfinsternis, deutet Phädon 99 D: wer sich auf die Sinneserkenntnis verläßt, der erleidet dasselbe ὅπερ οἱ τὸν ἥλιον ἐκλείποντα θεωροῦντες καὶ σκοπούμενοι· διαφθείρονται γάρ που ἔνιοι τὰ ὄμματα, ἐὰν μὴ ἐν ὕδατι ἤ τινι τοιούτῳ σκοπῶνται τὴν εἰκόνα αὐτοῦ, eine gewisse Ähnlichkeit hiermit zeigt Ges. X 897 D. Derartige Gleichnisse wie im Phädon treten in anderen Dialogen nur vereinzelt auf, bloß im Staat finden sich gleichfalls sechs, aber der Staat ist auch um so viel umfangreicher. Phädrus 255 C wird von der Wahrnehmung des Schönen gesprochen: οἷον πνεῦμα ἤ τις ἠχὼ ἀπὸ λείων τε καὶ

στερεῶν ἁλλομένη πάλιν ὅθεν ὡρμήθη φέρεται, οὕτω τὸ τοῦ κάλλους ῥεῖμα εἰς τὸν καλὸν διὰ τῶν ὀμμάτων ἰόν. Jon 533 D wird die θεία δύναμις der Poesie gepriesen, ὥσπερ ἐν τῇ λίθῳ ἣν Εὐριπίδης μὲν Μαγνῆτιν ὠνόμασεν, οἱ δὲ πολλοὶ Ἡρακλείαν, und im folgenden wird die Anziehungskraft des Magneten verdeutlicht. Ein ziemlich ausgeführtes Gleichnis ist Staat IV 432 B: νῦν δὴ ἡμᾶς δεῖ ὥσπερ κυνηγέτας τινὰς θάμνον κύκλῳ περιίστασθαι προσέχοντας τὸν νοῦν, μή πῃ διαφύγῃ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀφανισθεῖσα ἄδηλος γένηται, die Naturbeziehung wird dann etwas weiter unten fortgeführt, wenn es heißt: δύσβατός γέ τις ὁ τόπος φαίνεται καὶ ἐπίσκιος· ἔστι γοῦν σκοτεινὸς καὶ δυσδιερεύνητος. Hier ist die Szenerie zwar deutlich gekennzeichnet, aber die Schilderung ist doch nicht stark gefühlsmäßig betont. Sehr häufig sind namentlich die Beziehungen zu Wasser und Schiffahrt in Gleichnissen, Vergleichen und Metaphern, so z. B. Staat V 472 A μόγις μοι τὼ δύω κύματε ἐκφυγόντι νῦν το μέγιστον καὶ χαλεπώτατον τῆς τρικυμίας ἐπάγεις, und 473 C, vgl. Euthyd. 293 A die Metapher: ἐκ τῆς τρικυμίας τοῦ λόγου. Aber man darf hieraus nicht direkt auf eine individuelle Vorliebe schließen: derartige Bilder lagen dem Griechen und speziell dem Athener außerordentlich nahe, und sie treten daher überall in der Literatur auf. Origineller ist darum ein Gleichnis wie Staat VI 496 D: ἡσυχίαν ἔχων καὶ τὰ αὑτοῦ πράττων, οἷον ἐν χειμῶνι κονιορτοῦ καὶ ζάλης ὑπὸ πνεύματος φερομένου ὑπὸ τειχίον ἀποστάς. Das grandioseste und am weitesten ausgeführte Gleichnis im Staat ist aber das bekannte Höhlengleichnis am Anfang des VII. Buches, 514 A ff. Hier ist das Naturgefühl in eigenartiger Weise in Phantasiebilder aufgegangen; es ist interessant zu sehen, wie der Künstler die Faktoren des Naturgeschehens frei konstruktiv verwertet, um ein Gebilde zu schaffen, das zwar in der tatsächlichen Wirklichkeit nicht anzutreffen ist, das aber doch alle Wahrheit des ästhetischen Scheins besitzt. Bemerkenswert ist auch die Hervorhebung der Lichtwirkung, wie sie in der Antike nicht häufig anzutreffen ist und bei Platon nur in der Zeit seiner ausgereiften Kunst. Man erhält hier wirklich den Eindruck eines Naturgemäldes. Von den übrigen Dialogen bieten noch Timäus und Gesetze einzelne Naturgleichnisse (3 und 4). Zwei Gleichnisse des Timäus beziehen sich auf die Pflanzenwelt: 86 C καθαπερεὶ δένδρον πολυκαρπότερον τοῦ ξυμμέτρου πεφυκὸς ᾖ, und 91 C οἷον ἀπὸ δένδρων καρπὸν καταδρέψαντες, aber sie haben

kaum persönliche Färbung. In den Gesetzen IV 719 C wird vom Dichter gesagt: *ὁπόταν ἐν τῷ τρίποδι τῆς Μούσης καθίζηται, τότε οὐκ ἔμφρων ἐστίν, οἷον δὲ κρήνη τις τὸ ἐπιὸν ῥεῖν ἑτοίμως ἐᾷ*, V 736 A heißt es im Hinblick auf die Bevölkerung der zu gründenden Stadt: *οὔτε γὰρ ἀποικίαν οὔτ' ἐκλογήν τινα καθάρσεως δεῖ μηχανᾶσθαι πρὸς τὸ παρόν, οἷον δέ τινων ξυρρεόντων ἐκ πολλῶν τὰ μὲν πηγῶν τὰ δὲ χειμάρρων εἰς μίαν λίμνην ἀναγκαῖον προσέχοντας τὸν νοῦν φυλάττειν, ὅπως ὅτι καθαρώτατον ἔσται τὸ συρρέον ὕδωρ, τὰ μὲν ἐξαντλοῦντας, τὰ δ'ἀποχετεύοντας καὶ παρατρέποντας.* Die Beziehung auf das Praktisch-menschliche tritt bei den meisten Gleichnissen hervor, reine Naturgleichnisse sind also ziemlich selten, und ein besonderes ästhetisch-gefühlsmäßiges Verhältnis wird kaum angedeutet.

Zu ähnlichen Ergebnissen gelangen wir bei der Betrachtung der kürzeren Vergleiche, die meist nur aus einem oder zwei Worten bestehen. Auch hier sind weitaus am häufigsten die Bilder aus dem praktischen Leben der Menschen genommen. Von 150 entstammen nur 18 dem Tierleben und 21 der Natur. Die mancherlei Beschäftigungen und Tätigkeiten der Menschen werden zum Vergleich herangezogen, hauptsächlich aber einzelne Gegenstände, die irgendwie dem praktischen Gebrauche dienen. Mehrmals findet sich z. B. der Vergleich mit dem Spiegel, wie Phädr. 255 D, Theät. 193 C, 206 D, Tim. 72 C, Ges. X 905 B. Auf die Vergleiche aus der Schützenkunst habe ich schon bei Besprechung der Gleichnisse hingewiesen: Symp. 219 B, Phileb. 23 B, Ges. IV 705 E, 717 A. Andere Vergleiche beziehen sich auf die Schiffahrt: Staat III 389 C, Tim. 85 E, Kritias 109 C, Ges. XII 961 C; originell sind besonders solche mit einer gewissen komischen Tendenz wie in der Rede des Aristophanes Symp. 190 D, 193 A, ebenso ist das Komische beabsichtigt Phäd. 99 B, auch wohl Tim. 70 E, 78 B. Von den Vergleichen aus dem Tierleben sind einzelne ganz unindividuell, es heißt einfach *ὥσπερ θηρίον* wie Prot. 324 B, Staat I 336 B, III 411 D, IV 439 B oder *καθάπερ θηρίῳ* Ges. VIII 831 D; sonst werden erwähnt Pferde (Ges. IV 708 D), Hunde (Staat V 466 D, VII 537 A, 539 B, Ges. II 654 E), Bienen (Staat VII 520 B, VIII 552 C), Schlange (Staat II 358 B), Natter (Symp. 217 E), Schaltier (Phädr. 250 C), Hydra (Staat IV 426 E), ein Vogel *χαραδριὸς* „Regenpfeifer“ (Gorg. 494 B). — Auch die Vergleiche aus dem Naturleben sind kurz und verraten keine Beziehung auf persönliches Gefühl. Relativ die

meisten finden sich wieder im Phädon (6), dann in Timäus (5), Staat (5), Gesetzen (7). Bilder, die sich auf das Wasser beziehen, sind auch hier vorhanden: Staat V 457 B heißt es, *τοῦτο μὲν τοίνυν ἓν ὥσπερ κῦμα φῶμεν διαφεύγειν,* Ges. V 732 B wird die *ἀνάμνησις* eine *ἐπιρροὴ φρονήσεως ἀπολειπούσης* genannt, *ὥσπερ γάρ τινος ἀπορρέοντος ἀεὶ δεῖ τοὐναντίον ἐπιρρεῖν.* Nicht nur die Seele ist *ὥσπερ πνεῦμα* (Phäd. 70 A), sondern auch von der Rede gilt derselbe Vergleich Staat III 394 D. Die Seele wird auch mit dem Samen verglichen: Phäd. 83 D *ὥσπερ σπειρομένη ἐμφύεσθαι,* ähnlich Tim. 73 C, Ges. IX 853 D. Von den Adern heißt es Tim. 77 C: *τὸ σῶμα αὐτὸ ἡμῶν διωχέτευσαν τέμνοντες οἷον ἐν κήποις ὀχετούς, ἵνα ὥσπερ ἐκ νάματος ἐπιόντος ἄρδοιτο,* vgl. Tim. 79 A, D. Um ein apathisches, gefühlloses Leben zu bezeichnen, wird Gorg. 494 A der Ausdruck *τὸ ὥσπερ λίθον ζῆν* gebraucht. Einen komischen Vergleich zeigt die Rede des Aristophanes Symp. 191 D: *ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστιν ἀνθρώπου ξύμβολον ἅτε τετμημένος ὥσπερ αἱ ψῆτται, ἐξ ἑνὸς δύο.*

Von einzelnen metaphorischen Worten will ich nur die charakteristischsten aufzählen. Am zahlreichsten wohl sind die Metaphern von der Jagd: Phäd. 66 A, C, Phädr. 262 C, Phileb. 64 E, Gorg. 489 B, Euthyd. 295 D, Soph. 235 B. Phädr. 268 A werden die Reden ein Gewebe *ἠτρίον* genannt; Parm. 137 A heißt es *διανεῦσαι τοιοῦτόν τε καὶ τοσοῦτον πλῆθος λόγων.* Phädr. 276 E eine Metapher vom Ackerbau: *φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους,* Staat II 365 C eine aus der Malerei: *σκιαγραφίαν ἀρετῆς.* Aus dem Leben der Bienen stammen die metaphorischen Worte: Kratyl. 401 E *σμῆνος σοφίας* und Menon 72 A *σμῆνός τι ἀνείρηκα ἀρετῶν.* Von den Metaphern aus der Natur beziehen sich fast alle auf das Wasser: Prot. 338 A *πέλαγος τῶν λόγων,* Euthyd. 293 A *ἐκ τῆς τρικυμίας τοῦ λόγου* (die Reden sind bei Platon ein sehr beliebter Gegenstand des Vergleichs), Ges. V 740 E *κῦμα κατακλυσμὸν φέρον νόσων,* Phädon 84 A wird *γαλήνη* in bezug auf die Leiden metaphorisch gebraucht; von Quellen ist die Rede Ges. I 636 D: *δύο γὰρ αὗται πηγαὶ μεθεῖνται φύσει ῥεῖν* und Ges. X 891 C. Das Wort *σεισμὸς* findet sich metaphorisch Phileb. 33 D und Ges. VII 789 D.

Wenn schon hier die Beziehung zur Natur ziemlich schwach ist, so tritt sie noch mehr zurück in den Beispielen, bei denen eben das Gefühlsmäßige fast ganz ausgeschlossen ist. Sie bieten meist

die Exemplifizierung eines abstrakten Gedankens durch einen konkreten Fall, sie weisen etwa, um eine philosophische Wahrheit zu demonstrieren, auf ein Gebiet menschlicher Tätigkeit hin, oft nur so, daß einfach der Name des betreffenden Handwerks, der Kunst usw. genannt wird. Von ca. 600 Beispielen stammen nur 32 aus dem Leben der Tiere, 21 aus der Natur. Weitaus am häufigsten wird auf eine bestimmte berufliche Tätigkeit, ein Handwerk usw. Bezug genommen. Am zahlreichsten sind die Hinweise auf die Ärzte und ihre Kunst (66 mal). Dann folgt nach der Häufigkeit der Beispiele die Musik in ihren verschiedenen Ausgestaltungen und Beziehungen zur menschlichen Tätigkeit (Flötenspieler, Leierspieler, Leiermacher, Zitherspieler usw.) (ca. 50 mal), schon in weiterem Abstand kommen die bildenden Künste (Malerei, Bildhauerei usw.) (ca. 30 Beispiele), die Dichtkunst wird nur etwa 12 mal erwähnt. Dem Gebiet der Mathematik sind etwa 35 Beispiele entnommen, davon ca. 15 der Geometrie. Im übrigen werden besonders handwerksmäßige Beschäftigungen häufig angeführt: so Schuhmacher (25 mal), Steuermann (22 mal), Zimmermann (21 mal), Landmann ((21 mal) und so die verschiedensten Berufe und Stände: Baumeister, Stratege, Weber, Koch, Krämer, Händler, Bankier, Schiffbauer, Schmied, Töpfer, Hirt, Krieger, Lehrer, Richter, Fischer, Wagenlenker, Mauleseltreiber, Räuber; vereinzelt: Gerber, Walker, Färber, Bader, Bäcker, Peltast, Herold, Ofenmacher, Ziegelstreicher, Puppenmacher, Hebamme, Wahrsager, Taschenspieler, Zauberer. Auch auf Sport und Spiel beziehen sich mehrere Beispiele, namentlich auf die Reitkunst (17) und Gymnastik (16), dann Jägerei und Schützenkunst, Tauchen und Schwimmen, Wettlauf; mehrmals wird auch das Brettspiel genannt. — Von den Tieren werden hauptsächlich wieder Pferde und Hunde erwähnt, dann auch vereinzelt Esel, Rinder, Schafe, Löwen, Hirsch, Panther, Eber, Schwein, Hahn, Wachtel, Polyp, Kaulquappe. Dreimal treten Vögel in den Gesetzen auf: da auch bei den Gleichnissen die Vögel in den Gesetzen bevorzugt werden, dürfen wir wohl hier auf eine Liebhaberei des alternden Platon schließen; auch als Geschenke für die Götter werden Vögel empfohlen Ges. XII 956 B. — Bei den Beispielen aus der Natur werden meist nur die einzelnen Objekte aufgezählt: Schnee und Feuer, Wind, Meeresstille, Wasser, Meer, Bäume, Himmel, Sonne, Sterne, Samen und Wurzeln, Reif und Frost, Stein, Holz, Eisen. Staat III 396 B wird gefragt, in bezug auf die Dichter: *ἵππους*

χρεμετίζοντας καὶ ταύρους μυκωμένους καὶ ποταμοὺς ψοφοῦντας καὶ θάλατταν κτυποῦσαν καὶ βροντὰς καὶ πάντα αὖ τὰ τοιαῦτα ἦ μιμήσονται, vgl. auch 397 A. Kritias 107 C werden als Objekte der Malerei genannt: γῆ, ὄρη, ποταμοί, ὕλη, οὐρανός. Gorg. 492 E stellt Kallikles die Steine und die Toten nebeneinander, weil sie am glücklichsten seien, wenn Glück gleich Bedürfnislosigkeit wäre. Gorg. 468 A werden als Beispiele von Objekten, die weder am Guten noch am Bösen teilhaben, Steine und Hölzer bezeichnet.

Wenn wir nun die verschiedenen Mittel der Veranschaulichung zusammennehmen, wie wir sie bisher betrachtet haben, so erhalten wir etwa die Zahl von 800 Bildern; davon entstammen 80 dem Tierleben, 74 der Natur. Zweifellos steht hier das menschliche Leben mit seinen verschiedenen Formen und Beziehungen im Vordergrunde des Interesses. Von den Zuständen und Tätigkeiten des Menschen, vor allem von den praktischen Beschäftigungen her werden die Bilder genommen. Der primitive Mensch denkt und handelt nach utilitarischen Gesichtspunkten, und auch bei den Griechen ist das Praktische noch fast ausschließlich maßgebend. Die Vorgänge des täglichen Lebens, die Beschäftigungen, die Gebrauchsgegenstände, das sind die ersten Objekte, auf die das Auge des Menschen trifft und die sein Denken und Fühlen beeinflussen. Der Grieche in der klassischen Zeit steht zwar nicht mehr auf jener ersten Stufe, wo das physische Bedürfnis das Hauptmotiv ist, sondern sein Geist hat sich die Freiheit errungen, selbständige Gebilde zu schaffen und sich über den engen Horizont des Praktischen zu erheben, aber seine Anschauung ist doch noch gefangen in dem unmittelbaren Erleben des täglichen Treibens, und es wird ihm schwer, die praktische Tendenz ganz abzustreifen. Platon nun erfaßt mit scharfem Blick die konkrete Gegenständlichkeit der äußeren Wirklichkeit, er beobachtet bis ins kleinste das Leben und Tun der Menschen, aber das gewaltige theoretische, geistige Prinzip in ihm unterwirft sich dann diese Interessen und macht sie seinen Gedanken und Problemen dienstbar. In der Neuzeit werden die poetischen Bilder nicht mehr in diesem Umfang wie bei der Antike aus dem praktischen Leben, namentlich nicht so sehr aus dem Gebiet von Handwerk und Gewerbe entnommen, weil das Geistige sich zu größerer Selbständigkeit entwickelt hat, weil Wissenschaft und Kunst sich schärfer abgegrenzt haben gegenüber anderen Bereichen, weil geistig tätige Menschen meist nicht mehr jene enge Berührung mit dem All-

täglichen und Praktischen besitzen. Auch die Beziehungen zur Tierwelt sind im Altertum noch stärker als heute. Das Tier tritt ja auch schon früh in den Interessenkreis des Menschen ein, er kämpft mit ihm, er zähmt es, und so treibt ihn das praktische Bedürfnis, das Tierleben zu beobachten und verstehen zu lernen. Wenn bei Platon noch die Bilder aus dem Tierleben überwiegen über die aus der Natur, so ist bei den meisten neueren Schriftstellern und Dichtern sicher das Umgekehrte der Fall. Am charakteristischsten vielleicht für das innige Verhältnis zur Tierwelt ist die humorvolle Stelle im Staat 563 C, wo auch die Hunde, Pferde und Esel von der Idee der demokratischen Freiheit angesteckt gedacht werden, so daß sie frei und vornehm einherlaufen und keinem ausweichen. Die Natur im engeren Sinne ist für den Menschen lange Zeit etwas Fremdes, Unfaßbares, Dämonisches, und erst allmählich gelangt er dazu, auch die elementaren Gewalten zu bändigen und praktisch zu verwerten. Auch hier bringt der Nützlichkeitsstandpunkt zuerst den Einzelnen in eine nähere Verbindung mit der Außenwelt. Das rein ästhetische Verhalten gegenüber der Natur tritt erst auf einer viel höheren Entwickelungsstufe ein, wo der Mensch sich seiner Subjektivität und Geistigkeit so weit bewußt ist, daß er die Objekte subjektiviert und doch ihre Gegensätzlichkeit und Eigenwertigkeit anerkennt. Der Grieche konnte noch nicht jenes subjektive Gefühlsverhältnis zur Natur besitzen, wie der moderne Mensch, da er noch nicht die ungeheure Macht der Subjektivität und Individualität kannte, da er sich selbst noch viel mehr als Naturprodukt fühlte und nicht als ein eigenartiges geistiges Wesen, das der Natur gegenübersteht, das ihr entfremdet ist und sich nach ihr zurücksehnt, sein Naturgefühl ist also weit eher naiv als sentimentalisch zu nennen. Das schließt nicht aus, im Gegenteil, es ist durch seine Richtung auf das Konkrete bedingt, daß er die einzelnen Naturobjekte und Vorgänge genau beobachtet und zu seinem eigenen Erleben in Beziehung setzt, aber das komplizierte, mannigfach abgetönte Gebilde einer Landschaft etwa kann er nicht wiedergeben, die eigenartig persönliche, malerische Färbung, der Hauch subjektiver Seelenhaftigkeit fehlt seinen Schöpfungen noch fast ganz, weil er das noch nicht bewußt empfindet und fühlt. Bei Platon sprechen in seinem Verhältnis zur Natur zweifellos künstlerisch-ästhetische Momente mit, aber auch bei ihm sind sie noch nicht zur Herrschaft gelangt. In seinen Bildern und Gleichnissen

zeigt sich doch noch häufig die praktische Bedeutung der Naturobjekte, und vielfach ist die Natur nur ein Mittel oder die Staffage für den Menschen und seine Tätigkeit. Allerdings wird in manchen auch das Naturgeschehen für sich betrachtet, und da ist wohl ästhetische Absicht anzunehmen. Platon erscheint in den Bildern als ein scharfer Beobachter des Einzelnen, ja er sucht manchmal direkt besondere wissenschaftlich interessante Phänomene aufzuweisen, dagegen verschmäht er eine allgemeine, gefühlsmäßige Charakteristik. Kaum wird bei einem Bilde oder Gleichnis die Schönheit der Formen an Naturobjekten oder die Großartigkeit eines Geschehens hervorgehoben. Es liegt das allerdings in den Tendenzen Platons begründet; eine stärkere Betonung des Gefühlsmäßigen würde ohne Zweifel dem intellektuellen Gehalt schaden. Die Bilder dienen meist der Veranschaulichung der Gedanken, sie sollen ein Abstraktum durch etwas Konkretes erläutern, sie haben also einen bestimmten Zweck, und man darf sie daher nicht als unmittelbaren, lyrischen Gefühlsausdruck ansehen. Die Eigenart Platons zeigt sich oft nicht so sehr in der Art des Gleichnisses als in der Wahl des Gegenstandes, der verglichen wird. Es ist bewundernswürdig, wie abstrakte Vorstellungen durch einen, wenn auch noch so individuellen Vergleich beleuchtet werden. So erhalten auch abgeblaßte Bilder eine gewisse neue Färbung durch Beziehung auf verschiedenartige Objekte. Gerade dadurch, daß die Gleichnisse oft ganz gebräuchlich, typisch sind und das Absonderliche, Eigenartige gemieden ist, ergibt sich eine Leichtverständlichkeit und Flüssigkeit der Darstellung. Viele Gleichnisse und Metaphern bei Platon sind für den Griechen volkstümlich, sie können daher nicht als spezielles Charakteristikum Platons gelten. So namentlich die Bilder von Meer und Schiffahrt usw., die bei griechischen Dichtern, besonders Euripides, noch viel mehr und eigenartiger ausgeprägt sind. Wenn ich so betone, daß die poetischen Bilder für Platon ein stilistisches Mittel sind, so ist damit gesagt, daß sie für das Naturgefühl nur eine sekundäre Bedeutung haben können, daß sich in ihnen nicht die reine, individuelle Beziehung des Ich zur Natur darstellen kann, sondern nur ein allgemeines, äußeres Verhältnis. Ein gewisser Gefühlsuntergrund ist allerdings bei poetischen Bildern in der Regel vorhanden. Namentlich bei den ausgeführten Gleichnissen sind Erinnerungsbilder an Erlebnisse oder Erfahrungen anzunehmen, die in der Seele eine be-

sondere Stimmungsfärbung empfangen, und eben auf Grund dieser werden sie mit anderen Objekten, die in die Sphäre des Seelischen eintreten, verbunden. Vielfach sind jedoch die Gleichnisse durch den literarischen Gebrauch so fest geworden, daß sie zur Verwendung bereit liegen, ohne durch ein tatsächliches Erlebnis geschaffen zu sein. Für Platon ist charakteristisch, daß er nicht nur Abbilder eines wirklichen Geschehens gibt, sondern daß die Erinnerungsbilder mitunter gleichsam in ihm fortleben und sich weiterentwickeln, sich mit anderen verbinden, sich mit Phantasievorstellungen umkleiden, um als freie künstlerische Schöpfungen zu erscheinen. So entstehen sekundäre Naturbilder, Naturphantasiebilder wie besonders das Höhlengleichnis (Staat VII Anfang). Die Metapher nun bietet eine eigentümliche Verschmelzung von Vergleich und Verglichenem, die Beziehung zwischen beiden ist so eng geworden, daß sie im Gefühl zu einer Einheit zusammengefaßt werden. Es ist das zweifellos eine primitive Form, denn die Sprache ist in ihren hauptsächlichen Elementen metaphorisch und symbolisch. Bei dem primitiven Menschen beruht die Häufigkeit ihrer Anwendung wohl zum großen Teil auf einem Mangel an Ausdrucksfähigkeit, dann aber gerade auf der Freude an der Variation und Neugestaltung von Beziehungen, und so wird sie ein Hauptmittel des poetischen Stils. Aber jene überragende Bedeutung kann ich dem Metaphorischen nicht zuerkennen, wie es A. Biese tut („Die Philosophie des Metaphorischen", Hamburg u. Leipzig 1893). Es ist wohl eine notwendige Form der Anschauung des primitiven Menschen, aber nicht die alleinige und nicht die wesentliche. Biese hat das Verdienst, die Ursprünglichkeit und Selbständigkeit der Metapher gegenüber dem Gleichnis betont zu haben, aber man muß doch darauf hinweisen, daß in der entwickelten kunstmäßigen Dichtung die Metapher vielfach nicht die primäre Form darstellt, sondern durch ein vorhergegangenes Gleichnis bedingt ist. Bei Platon können wir mehrmals ein Nebeneinander von Gleichnissen, Vergleichen, Metaphern derselben Art beobachten, und es scheint mir da meist das Ausgeführtere die frühere, unmittelbare Anschauung zu repräsentieren.

Interessant ist es auch zu sehen, wie die poetischen Bilder auf die einzelnen Werke verteilt sind. Von den Beispielen sehe ich hier ab: sie finden sich fast überall, gar nicht oder äußerst spärlich nur im Kriton, Menexenos, Timäus, Parmenides, Kritias. Gleichnisse.

Vergleiche und Metaphern sind in mehreren Dialogen nicht oder wenig vorhanden, so im Lysis, Laches, Hippias, Menexenos, Jon, Euthyphron, Kriton, Parmenides, Charmides, Menon, Sophistes und in der Apologie. Am reichsten ist damit der Phädon ausgestattet, wenn ihn auch in bezug auf die absolute Zahl der Bilder die weit längeren Werke, Staat und Gesetze, übertreffen. Immerhin rückt der Staat, auch wenn wir Verhältniszahlen nehmen, ziemlich nahe an den Phädon heran, während die Gesetze zurückbleiben. Ferner treten die poetischen Bilder ziemlich stark hervor in Timäus, Phädrus, Theätet, Symposion, Philebus, Euthydem. Fast die gleiche Reihe erhalten wir, wenn wir speziell die Häufigkeit der Naturbilder untersuchen. Hier steht der Phädon sogar der absoluten Zahl nach an erster Stelle, es folgen dann Staat, Gesetze, Timäus (letzterer bei relativer Zahl direkt hinter Phädon), in den übrigen Dialogen sind Naturbilder nur ganz vereinzelt. Charakteristisch ist, daß Theätet und Euthydem jetzt ganz aus der Reihe herausfallen. Im Theätet finden sich hauptsächlich Beispiele und Sprichwörter, kurze Vergleiche aus dem menschlichen Leben, die stellenweise sogar gehäuft und mit ἤ...ἤ verbunden sind, eine Eigentümlichkeit, die auch in den Gesetzen auftritt. Mehrere lang ausgesponnene Gleichnisse zeigt der Staat, besonders im 6. und 7. Buch. In den Gesetzen sind die Vergleiche meist ziemlich schwach, dasselbe Bild wird mehrmals angewandt, Einzelnes wirkt fast gesucht und manieriert.

Wenn in den poetischen Bildern also nur Spuren von Naturgefühl zu finden sind, so führt etwas weiter die Betrachtung selbständiger Naturschilderungen, wie sie namentlich zur Ausmalung der Szenerie in den Dialogen dienen. In bezug auf die Einkleidung und die Weise der Gesprächsführung muß man unterscheiden zwischen einfach dramatischen und referierenden Dialogen. Die szenischen Daten beschränken sich in der Regel auf kurze Orts- und Zeitangaben. Die rein dramatischen Dialoge zeigen überwiegend keine Szenerie: Phädrus und Gesetze bilden eine starke Ausnahme; im Kriton ist die Tageszeit angegeben 43 A, im Menexenos der Ort, woher der eine Sprecher kommt 234 A, ebenso im Jon 530 A, im Euthyphron 2 A wird dazu noch der Ort der Handlung genannt. In den referierenden Dialogen, die entweder ein Einleitungsgespräch besitzen oder rein diegematisch sind, werden stets kurze szenische Angaben gemacht. Im Phädon ist das Lokal ja ohne weiteres

bestimmt als das Gefängnis (57 A), die Zeit erfahren wir aus 59 D und 116 E: *ἔτι ἥλιον εἶναι ἐπὶ τοῖς ὄρεσι καὶ οὔπω δεδυκέναι.* Der Theätet bietet nur eine indirekte Ortsangabe (142 A), und am Schlusse des eigentlichen Gesprächs gibt Sokrates das Ziel seines Ganges an (210 D). Beim Symposion berichtet in der Einleitung der Erzähler: *καὶ γὰρ ἐτύγχανον πρῴην εἰς ἄστυ οἴκοθεν ἀνιὼν Φαληρόθεν* (172 A), die Zeit des Mahls wird bestimmt durch 173 A; Leben erhält die Szenerie dann besonders durch das wirkungsvolle Bild des hereinbrechenden Alkibiades (212 D), und wenn von ihm gesagt wird, er sei bekränzt gewesen mit einem dichten Kranz von Efeu und Veilchen, so ist das ganz der Stimmung angepaßt. Im Euthydem ist Ort und Zeit kurz bezeichnet 271 A, das Lokal wird dann etwas noch weiter ausgemalt, ja es wird belebt und zu den handelnden Personen in gefühlsmäßige Beziehung gesetzt, wenn es heißt 303 B: *ἐνταῦθα δὲ ὀλίγου καὶ οἱ κίονες οἱ ἐν τῷ Λυκείῳ ἐθορύβησάν τ' ἐπὶ τοῖν ἀνδροῖν καὶ ἥσθησαν.* Ein ganzes Interieur führt uns der Protagoras vor, besonders 314 ff., die Zeit ist genannt 310 A. Von den diegematischen Dialogen hat der Parmenides im Anfang eine Ortsangabe (126 A), der Charmides Orts- und Zeitangabe (153 A), etwas reicher ist der Lysis ausgestattet (203 A, B f. und 206 E). Der Anfang des Staates gibt Ort und Zeit (327 A), die Szenerie wird nachher noch weiter geschildert, besonders 328 B. In der Regel also sind die szenischen Angaben bei Platon kurz und trocken, nur im Phädrus und in den Gesetzen sind sie ausführlicher. Der Phädrus zeigt eine wirkliche Naturschilderung. Im Anfang ist in der üblichen Weise Ausgangspunkt und Ziel angegeben (227 A), die Zeit erfahren wir erst 242 A, allerdings weist schon 227 A *ἐξ ἑωθινοῦ* darauf hin. Auf einem Spaziergang also findet das Gespräch statt: schon das ist eigentümlich, denn das zwecklose Lustwandeln im Freien war im Altertum nicht so gewöhnlich wie heute; Phädrus gibt auch den Grund an, weshalb er in diese Gegend komme (227 A), Sokrates spottet leise über längere Spaziergänge (227 D) und wandert selbst wenig (230 D). Näher wird der Naturhintergrund 229 A ff. geschildert, zuerst allerdings in der praktischen Beziehung auf den Menschen, aber mit deutlicher Freude, und dann äußert sich das Naturgefühl offen in den Worten des Phädrus: *χαρίεντα γοῦν καὶ καθαρὰ καὶ διαφανῆ τὰ ὑδάτια φαίνεται καὶ ἐπιτήδεια κόραις παίζειν παρ' αὐτά.* Charakteristisch aber ist, daß sofort Beziehung

auf eine mythische Geschichte genommen wird. 230 B ff. malt dann Sokrates begeistert das Naturbild aus, die zahlreichen preisenden Epitheta beweisen das hohe Lustgefühl des Beschauers. Doch auch hier fehlt weder der Hinweis auf die praktische Bedeutung noch das Mythische. Die Nymphen sind allerdings, wie Lehrs sagt, „der plastisch-religiöse Ausdruck eines innigen Naturgefühls." Besonders stark wird die Schönheit der Gegend dadurch hervorgehoben, daß die Schilderung Sokrates in den Mund gelegt wird, ihm, der sonst anscheinend für Natureindrücke nicht so sehr empfänglich ist, denn, wie er sagt, *τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδέν μ' ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι* (230 D). Auch poetische Bilder gebraucht Sokrates nicht gern, vgl. Staat VI 487 E, wo Adeimantos ihm sagt: *οὐκ εἴωθας δι' εἰκόνων λέγειν.* Um so charakteristischer ist es aber für Platon, daß er hierin seinem Lehrer nicht gefolgt ist, daß er sein dichterisches Talent walten läßt und daß er ein intensives Naturgefühl besitzt. Im Phädrus zeigt sich das wohl am unmittelbarsten. Die Beziehung zur Natur bricht im Verlauf des Dialoges mehrmals wieder durch. 236 E schwört Phädrus bei der Platane, und als Sokrates redet, wird er unwillkürlich wortreich, dithyrambisch, *νυμφόληπτος,* wofür er selbst als Grund angibt 238 C: *τῷ ὄντι γὰρ θεῖος ἔοικεν ὁ τόπος εἶναι.* Das Ich wendet sich der Natur zu, und das starke Naturgefühl bewirkt eine Steigerung des gesamten Seelenlebens, einen ekstatischen, rauschartigen Zustand. Sokrates spricht es 241 E noch einmal aus. Immer mehr erfahren wir von der Naturstimmung (242 A): Mittagsglut herrscht, der Gegensatz von Licht und Schatten läßt die Reize der Gegend besonders deutlich hervortreten, der Wechsel der Temperatur schon bewirkt eine eigentümliche physische Erregung. Ein weiteres Moment kommt hinzu 258 E ff.: als das Gespräch an einem gewissen Abschnitt angelangt ist, äußert sich wieder das Naturgefühl bei Sokrates: *σχολὴ μὲν δή, ὡς ἔοικε· καὶ ἅμα μοι δοκοῦσιν ὡς ἐν τῷ πνίγει ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν οἱ τέττιγες ᾄδοντες καὶ ἀλλήλοις διαλεγόμενοι καθορᾶν.* Im folgenden werden dann die Grillen verherrlicht, bezeichnenderweise wieder mit Hinweis auf Mythen. Das Zirpen der Grillen erschien ja dem antiken Menschen äußerst angenehm und verlockend, und oft wird es von Dichtern gepriesen (schon Ilias III, 151). Am Schluß des Phädrus tritt die Naturbeziehung noch einmal hervor: 278 B erwähnt Sokrates *τὸ Νυμφῶν νᾶμά τε καὶ μουσεῖον,* 279 B bricht Phädrus das Gespräch ab:

ἀλλ' ἴωμεν, ἐπειδὴ καὶ τὸ πνῖγος ἠπιώτερον γέγονεν. Das Naturgefühl regt sich wieder stark bei Sokrates, und die Verehrung der Natur nimmt eine religiöse Form an; er betet zu Pan und den übrigen Göttern, die hier walten: sie, die sich so herrlich offenbaren in der Natur, die mit Schönheit die Sinne des Menschen tränken, sie vermögen es wohl auch, die Seele zu einem καλὸν zu gestalten. So ist hier das Verhältnis von Natur und Ich in einer vertieften, symbolischen Weise aufgefaßt. Es wird im Phädrus deutlich die allmähliche Steigerung der Naturstimmung bis zum Höhepunkt am Schluß gekennzeichnet. Zweifellos drückt sich in dieser Darstellung das innige persönliche Naturgefühl Platons aus. Eine ähnliche Stimmung spricht aus einem der unter Platons Namen überlieferten Epigramme, das man vielleicht für echt halten kann:

> Σιγάτω λάσιον Δρυάδων λέπας οἵ τ' ἀπὸ πέτρας
> κρουνοὶ καὶ βληχὴ πουλυμιγὴς τοκάδων,
> αὐτὸς ἐπεὶ σύριγγι μελίζεται εὐκελάδῳ Πάν,
> ὑγρὸν ἱεὶς ζευκτῶν χεῖλος ὑπὲρ καλάμων·
> αἱ δὲ πέριξ θαλεροῖσι χορὸν ποσὶν ἐστήσαντο
> Ὑδριάδες νύμφαι, νύμφαι Ἁμαδρυάδες.

Bei weitem nicht so unmittelbar wie im Phädrus ist die Beziehung zur Natur in den Gesetzen ausgesprochen. Die Situation hat ja eine gewisse Ähnlichkeit, aber schon dadurch, daß der Schauplatz nach einer fremden Gegend, nach Kreta, verlegt wird, wirkt die Schilderung unpersönlicher. Ein Spaziergang wird gemacht von Knosos nach der Grotte und dem Heiligtum des Zeus (625 B), allerdings die Wanderung ist nur ein Mittel, um das Gespräch zu ermöglichen; die Ruheplätze sucht man hauptsächlich. So heißt es 625 B: ἀνάπαυλαι κατὰ τὴν ὁδὸν, ὡς εἰκός, πνίγους ὄντος τὰ νῦν, ἐν τοῖς ὑψηλοῖς δένδρεσίν εἰσι σκιαραί. Etwas lebhafter betont dann der Kreter: καὶ μὴν ἔστι γε, ὦ ξένε, προϊόντι κυπαρίττων τε ἐν τοῖς ἄλσεσιν ὕψη καὶ κάλλη θαυμάσια καὶ λειμῶνες, ἐν οἷσιν ἀναπαυόμενοι διατρίβοιμεν ἄν. Und dann beginnen die philosophischen Erörterungen, ohne daß sich das Naturgefühl geltend machte. Erst 683 C findet sich eine Zeitangabe, und 722 C erfahren wir, daß es Mittag geworden ist und die Spaziergänger zu einem sehr schönen Ruheplatz gelangt sind. Gefühlsmäßige Belebung der Natur spielt hier kaum eine Rolle, die szenische Ausgestaltung ist ein bloßes Kunstmittel in der Komposition. Man kann das wohl als Beweis ansehen

dafür, daß bei Platon im Alter das unmittelbare Gefühlsverhältnis zwischen Ich und Natur an Intensität verloren hat und mehr das Gedankliche, Symbolische betont wird, wenn auch der Sinn für die objektiv-gegenständliche Schönheit vielleicht verfeinert ist.

Außer in diesen szenischen Einleitungen verweist Platon auch in den eigentlichen Erörterungen der Dialoge mehrfach auf Naturobjekte und Naturgeschehen und gibt mehr oder weniger ausgeführte Schilderungen, in denen sich das Naturgefühl äußern kann. Symp. 196 B preist die Schönheit der Blumen, wenn von Eros gesagt wird: *οὗ δ᾽ ἂν εὐανθής τε καὶ εὐώδης τόπος ᾖ, ἐνταῦθα καὶ ἵζει καὶ μένει.* Die Reize von Gärten werden mehrfach erwähnt, so heißt es auch gleichnisweise von den Dichtern Jon 534 A: *ὅτι ἀπὸ κρηνῶν μελιρρύτων ἐκ Μουσῶν κήπων τινῶν καὶ ναπῶν δρεπίμενοι τὰ μέλη ἡμῖν φέρουσιν ὥσπερ αἱ μέλιτται.* Im Menex. 237 C ff. wird die Vortrefflichkeit des Heimatlandes hervorgehoben, und als großer Vorzug gilt es, daß zur Zeit, als es überall auf der Erde nur wilde Tiere und Pflanzen gab, Attika den Menschen als das höchste aller Wesen hervorgebracht habe. Dann wird das Land mit einem Weib verglichen: wie die gebärende Frau die erste Nahrung für das Kind selbst erzeugt, so trägt die Erde Weizen und Gerste als schönstes und bestes Nahrungsmittel für das Menschengeschlecht, außerdem das Öl, welches *πόνων ἀρωγή* genannt wird; diese Analogie gilt als Beweis, daß die Erde dem Menschen auch geboren habe: *οὐ γὰρ γῆ γυναῖκα μεμίμηται κυήσει καὶ γεννήσει, ἀλλὰ γυνὴ γῆν.* Die Natur ist hier also anthropomorphisiert, und der Mensch ist ihr höchstes Produkt. Erst durch die Kultivierung und Nutzbarmachung für den Menschen erhält sie einen Wert. — Eine wirkliche geographische Naturbezeichnung ist dann im Timäus enthalten. 21 E ff. ist die Rede von Ägypten und dem Nil, die praktische Bedeutung wird betont, und die tatsächlichen Verhältnisse werden mit Mythen in Verbindung gebracht 22 D f. Ges. III 682 B wird die Lage von Troja beschrieben, die große schöne Ebene wird erwähnt, die mäßige Anhöhe, auf der es gegründet ist, und die vielen Flüsse, die vom Ida kommen. Bei der geplanten Stadtgründung in den Gesetzen wird dann auch eingehend die geographische Lage berücksichtigt (IV 704 A ff.). Die Stadt soll nicht am Meer liegen, da der Seeverkehr einen schlechten Einfluß auf den Charakter der Bewohner ausübe, nur das Notwendige bringt das rauhe, gebirgige Land hervor, Wald-

bäume wachsen wenig in der Gegend (705 C), es fehlt daher auch glücklicherweise an Schiffsbauholz. Lage und Klima sind von großer Wichtigkeit, Veränderungen in der Natur können Umgestaltungen der Lebewesen zur Folge haben (782 A, vgl. Politikus 271 C). Gegen die elementaren Gewalten der Natur müssen Schutzmaßregeln getroffen werden (761 A ff.). Beschädigungen der Natur werden bestraft, wenn sie sich gegen das Eigentum anderer richten (843 D f.). Eingehend wird die Wasserversorgung berücksichtigt, und die Anlagen zu diesem Zweck sollen nicht nur vom Nützlichkeitsstandpunkte aus errichtet sein, sondern sie sollen verschönert werden, um das Schmuckbedürfnis zu befriedigen: s. bes. 761 B *τά τε πηγαῖα ὕδατα, ἐάν τε τις ποταμὸς ἐάν τε καὶ κρήνη ᾖ, κοσμοῦντες φυτεύμασί τε καὶ οἰκοδομήμασιν εὐπρεπέστερα καὶ συνάγοντες μεταλλείαις νάματα πάντα ἄφθονα ποιῶσιν ὑδρείαις τε καθ' ἑκάστας τὰς ὥρας, εἴ τί που ἄλσος ἢ τέμενος περὶ ταῦτα ἀνειμένον ᾖ, τὰ ῥεύματα ἀφιέντες εἰς αὐτὸ τὰ τῶν θεῶν ἱερὰ κοσμῶσι,* und weiter die Schilderung der wohltätigen Wirkung des Badens auf die Greise. Wilamowitz sagt zu dieser Stelle („Aristoteles und Athen“ I S. 237): „Der Greis, der über die Realität der Zahl grübelt und in bitteren Stunden selbst über den Teufel (die böse Weltseele), dem alles irdische Treiben ein Spiel wird, hat doch seine Jugend nicht verleugnet, da der Knabe auf den Hügeln des oberen Kephisostales an den Quellen von Kephisia träumte. Ein Landkind ist er gewesen und geblieben.“ Hier sprechen also deutlich ästhetische Motive mit, hier offenbart sich das künstlerische Naturgefühl. Vgl. noch Ges. 761 D, 763 D, Kritias 117 A. Auch für den Schutz der Tiere spricht sich Platon aus: Fischfang und Vogelstellen ist verboten (Ges. 823 D, E). Die Natur wird in den Gesetzen in erster Linie von ethischen und sozialpolitischen Gesichtspunkten aus betrachtet, die ästhetischen Momente sind sekundär. Es zeigt sich also wohl der Natursinn, aber auch das konstruktive Bedürfnis Platons, das bei seiner Betrachtung der Natur rege wird und am meisten natürlich in mythischen und naturphilosophischen Partien sich äußert. — Auch bei der Schilderung des Urzustandes von Attika im Kritias 110 D ff. spielt die phantasiemäßige Ausgestaltung eine Rolle, wenn auch von realen Zuständen aus rückwärts geschlossen wird. Gebirge und Flüsse werden mit Namen genannt, besonders die Fruchtbarkeit des früheren Landes wird gepriesen; jetzt sei nur noch ein Strich, ein Überbleibsel jener Urnatur, *εὔκαρπον* und *τοῖς ζώοις πᾶσιν εὔβοτον, τότε δὲ*

πρὸς τῷ κάλλει καὶ παμπλήθη ταῦτα ἔφερε. — Stark phantasiemäßig, mythisch gefärbt ist dann die Schilderung von Atlantis im Timäus und Kritias. Die Lage der Insel wird Tim. 24 E ff. beschrieben. Ein mächtiges Reich blühte dort einst, später aber, als Erdbeben und Überschwemmungen die Erde verheerten, versank die Insel im Meer und noch jetzt ist dort die See wegen des tiefen Schlammes unfahrbar. Kritias 108 E weist auf diese Stelle zurück. Dann wird das Land ausführlicher geschildert Kritias 113 C ff. Gerühmt wird die Ebene als πάντων πεδίων κάλλιστον ἀρετῇ τε ἱκανόν, von den Bergen heißt es 118 B, daß sie an Zahl, Größe und Schönheit alle anderen übertreffen. In der ganzen Ausgestaltung zeigt sich aber das mathematische Prinzip, die Formen der Natur sind genau berechnet und verteilt. Die Produkte des Landes werden gepriesen (114 E ff.), die Bodenschätze, die Wälder, bei denen sogleich an ihre praktische Bedeutung für den Zimmermann gedacht wird, die mannigfachen Tiere, die auf Wiesen, in Sümpfen und Flüssen, auf Bergen und in der Ebene ihre Nahrung finden (vgl. auch 118 B). Dann gewährt die Insel auch ὅσα εὐώδη τρέφει που γῆ τὰ νῦν, ῥιζῶν ἢ χλόης ἢ ξύλων ἢ χυλῶν στακτῶν εἴτε ἀνθῶν ἢ καρπῶν, sie bringt mancherlei Früchte hervor und überhaupt alles, was der Mensch zum Unterhalt braucht. Das Wasser der vielen Quellen wird gelobt (117 A), mannigfache Bäume sind vorhanden, die κάλλος ὕψος τε δαιμόνιον ὑπὸ ἀρετῆς τῆς γῆς besitzen (117 B). In der ganzen Schilderung tritt also mehrfach der ästhetische Sinn zutage, die Schönheit der Natur wird empfunden und verwertet zu einem künstlerisch-philosophischen Bild. Die praktische Beziehung wirkt allerdings noch wesentlich mit bei der Betrachtung und Darstellung. Es sind die Elemente aus der realen Natur aufgenommen, aber sie sind gleichsam potenziert in ihrem Schönheitsgehalt, harmonisch gemacht, sie sind mit Phantasievorstellungen umkleidet, um so ein mythisches Ideal repräsentieren zu können. — Das wissenschaftliche Interesse tritt stärker hervor in den naturphilosophischen Ausführungen des Timäus. Der Mensch ist hier deutlich als Mikrokosmos gefaßt, der die Elemente des Ganzen in sich enthält, andererseits ist aber auch das Weltall nach Analogie menschlicher Verhältnisse gestaltet. Es steckt viel konstruktive Willkür in dieser Naturphilosophie, und Th. Gomperz sagt mit Recht, Platon leite hier „ein ästhetisches oder quasi-ästhetisches Bedürfnis und zugleich die Zuversicht, daß die Natur diesem Be-

dürfnis überall ein volles Genüge leiste". Der Kosmos ist *κάλλιστος τῶν γεγονότων*, von einem Demiurg geschaffen, welcher *ἄριστος τῶν αἰτίων* ist (29 A), die Schönheit der Welt liegt in ihrer Beseeltheit begründet (30 B), nur eine Welt gestaltete der Demiurg, weil nur eine die möglichst vollkommene sein kann (31 B). Aus den vier Elementen wird der Leib des Weltganzen geschaffen, aber dieser erhält erst durch die unsichtbare Seele Bewegung und Leben; mit dem Himmel und seinen Gestirnen entsteht die Zeit (37 D ff.). Die Gestirne sind göttlich, wie schon mehrere Philosophen vor Platon gelehrt haben und wie Platon selbst auch sonst sagt z. B. Ges. X, 886 D. Die Erde bildete der Schöpfer als *φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός τε καὶ ἡμέρας*, als *πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γεγόνασι* (40 B, C). Der Körper des Menschen entsteht dann aus den vier Grundstoffen (42 E). Die Seele ist gebunden *εἰς ἐπίρρυτον σῶμα καὶ ἀπόρρυτον* (43 A); diese Metapher vom Fliessen und Strömen wird noch weitergeführt, besonders in den Worten 43 B: *πολλοῦ γὰρ ὄντος τοῦ κατακλύζοντος καὶ ἀπορρέοντος κύματος* usw., die Leiden der Seele unter den Einwirkungen von außen werden geschildert. Nachdem die Schöpfung und Natur des Menschen dargestellt ist, wird die Untersuchung über das Weltganze wieder aufgenommen. So werden 49 B die Veränderungen der Grundstoffe besprochen: Wasser verfestige sich zu Stein und Erde, es werde geschmolzen und gelöst zu Hauch und Luft, die entzündete Luft werde zu Feuer; das Feuer kann wieder zu Luft werden, die Luft verdichtet sich zu Wolken und Nebel, sie wird dann zu Wasser, und aus Wasser entstehen wieder Erde und Steine: ein Kreislauf beherrscht das ganze Naturgeschehen. Auch hier ist ersichtlich wirkliche Beobachtung mit Phantastik gemischt. So werden im einzelnen die Formen und Eigenschaften der verschiedenen Körper behandelt mit philosophisch-konstruktiver Auslegung, dann wird hauptsächlich wieder die Natur des Menschen betrachtet. Das Wesen des Menschen ist dem der Naturobjekte bis zu einem gewissen Grad verwandt, aber erst durch die fortschreitende Kultivierung wird ihm die äußere Natur befreundet, erst durch den Ackerbau werden die vorher wilden Bäume und Pflanzen veredelt und in nähere Beziehung zu uns gebracht (77 A). Jene Bevorzugung der kultivierten Natur in ästhetischer Hinsicht, die sich noch deutlicher in häufigen Lobpreisungen von gepflegten Gärten, Parken usw. zeigt, ist typisch für den antiken Menschen. Wenn der Mensch

die Natur sich dienstbar macht, erscheint sie ihm eben in dem Maße wertvoll, als sie sich seinen Zwecken unterordnet, und das von ihm bearbeitete und verschönerte Stück Natur ist ihm erst durch die aufgewandte Kraft, die er hineingegeben hat, recht schön. Dies Gefühl verallgemeinert sich natürlich und wirkt weiter. Bei Platon nun kommt zu dieser typischen Anschauungsweise noch seine persönliche Vorliebe für gedankliche Konstruktionen, er zwingt der Natur philosophische Ideen auf, er gestaltet sie um nach ethischen, naturphilosophischen und anderen Prinzipien, er bearbeitet sie mit Mythen und Phantasievorstellungen. Dem Griechen gilt die vom Menschen gestaltete Natur höher als die ungestaltete, und Platon bildet die Natur nicht physisch um, aber er will ihr höhere Schönheit verleihen auf Grund geistiger Ideen. Erst in der Neuzeit, wo der Urzustand so weit zurückliegt, daß wir ihn nicht mehr als schreckhaft empfinden, wo die Natur durch die fortwährenden Eingriffe des Menschen oft verunstaltet wird, macht sich stärker die Sehnsucht nach der reinen, unkultivierten Natur im Naturgefühl bemerkbar. Wenn Platon hier noch als Vertreter und Vollender überkommener Anschauungen erscheint, so finden wir im Schluß des Timäus doch auch eine andere Seite seines Naturgefühles ausgedrückt. Es wird da noch kurz von der Entstehung der Tiergattungen gesprochen, dann aber wendet sich der Blick noch einmal auf das Weltall, und prächtig endet das Ganze in dem Satz: *θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ ξυμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν.* Hier spricht deutlich ein Gefühl für die Erhabenheit der Natur, für die Unendlichkeit der Welt. Man fühlt sich an die Worte Kants erinnert: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetze in mir.“ In einem der platonischen Epigramme, das neuerdings wieder mehrfach für echt gehalten wird, ist das Gefühl für die Größe und Schönheit des Himmels noch eigenartiger, subjektiv-lyrisch gewendet ausgedrückt:

Ἀστέρας εἰσαθρεῖς, ἀστὴρ ἐμός· εἴθε γενοίμην
οὐρανός, ὡς πολλοῖς ὄμμασιν εἰς σὲ βλέπω.

Eine ähnliche Äußerung des aufs Grandiose gerichteten Naturgefühls wird man in der antiken Literatur kaum finden. Platon hat wie Goethe durch seine wissenschaftlichen Studien das Gefühl nicht getötet, sondern mit neuem, feinem Geist belebt. Daß die Gestirne mehrfach als göttlich gepriesen werden, habe ich schon erwähnt: wenn auch dabei mythologische Vorstellungen maßgebend sind, so spricht doch auch das Naturgefühl mit. Die Sonne wird verherrlicht als das schönste Objekt, als Abbild der Idee des Guten (Staat VI 508 A ff.). Es ist bezeichnend für Platon, daß die Beschäftigung mit Naturwissenschaft und speziell Astronomie sein religiöses Empfinden nur noch steigert, daß er sich in den Gesetzen XII 967 C ff. ausdrücklich gegen die Ansicht verwahrt, die Naturwissenschaft führe zum Atheismus, ja er stellt die Einsicht in das Wesen und Werden der beseelten Welt als eine Grundbedingung des religiös-sittlichen Denkens und Handelns auf.

Wenn wir bisher schon überall reflektive und phantasiemäßige Momente in die Naturbetrachtung hineingetragen fanden, so ist das noch mehr der Fall bei den großen eschatologischen Mythen, die ja ein eigentümliches Gemisch von philosophischen, mythischen, religiösen, poetischen und rhetorischen Elementen darstellen. Dabei sind oft auch Naturschilderungen eingewoben, aber es sind Schilderungen einer imaginären, mythisch-phantastisch ausgestatteten Natur. Wie die philosophische Spekulation Platons von der Erscheinungswelt hinführt zu der höheren Welt der Jdeen, so konstruiert er sich über der unvollkommenen äußeren Natur eine schönere, ideale Natur. Wohl noch am meisten an Volksvorstellungen anklingend ist der Jenseitsmythus des Gorgias (523 ff.), wo sich keine Beziehung auf die Natur findet. Im Phädrus wird der *ὑπερουράνιος τόπος* (247 C) zwar nicht näher ausgemalt, aber mit mancherlei poetischen Bildern werden die Schicksale der Seele dargestellt; eine eigentliche Naturschilderung gibt der Mythus nicht, sie wäre bei seinem besonderen Zweck auch nicht angebracht. Einen großen eigenartigen Mythus enthält der Phädon (108 C ff.). Viele wunderbare Gegenden hat die Erde, aber unsere Sinne vermögen nicht die ganze Schönheit wahrzunehmen. Wir wohnen in den Höhlungen der Erde und sehen alles nur getrübt (109 C f., ein prächtiges Gleichnis). Die Erde selbst aber liegt rein in dem reinen, bestirnten Himmel; was wir gewöhnlich Himmel nennen, ist nur Luft. Wenn aber jemand an die Grenze der Luft käme oder hinauffliegen könnte, dann würde er, wenn seine

Natur stark genug wäre, die Anschauung zu ertragen, erkennen, daß da der wahre Himmel, das wahre Licht und die wahre Erde sei. Hier bei uns erscheinen alle Dinge verdorben, zerfressen, hier ist nichts Vollkommenes, dort erst werden die Schönheiten offenbar. Dort besteht die ganze Erde aus reinen und glänzenden Farben, wie wir sie hier noch nicht gesehen haben (110 C). Die Schilderung ist so farbenprächtig, daß man gern an die malerische Begabung Platons glaubt. Bäume, Blumen und Früchte wachsen auf dieser Erde, die Gebirge und Steine haben wunderbare Farben, wie sie hier höchstens die Edelsteine zeigen. Auch die Tiere und Menschen sind weit vollkommener. Dort wohnen die Götter wahrhaft in den Heiligtümern, dort sieht man Sonne, Mond und Sterne, wie sie wirklich sind, dort herrscht Glückseligkeit. Die Natur ist idealisiert und ästhetisiert. Ein Kontrastbild zu dieser Schilderung bietet die Beschreibung der Unterwelt. Auch hier wird die ganze Gegend mit großer Anschaulichkeit gekennzeichnet, meisterhaft ist die furchtbare Wildheit gemalt. Man kann nach der Beschreibung ein vollständiges geographisches Bild der Unterwelt entwerfen. Der ganze Mythus im Phädon ist eine glänzende Phantasiekonstruktion eines Naturforschers, Philosophen und Künstlers. — Lange nicht so weit und reizvoll ausgeführt ist der Mythus im Staat (X 614 C ff.). Die Seele gelangt *εἰς τόπον τινὰ δαιμόνιον* (offenbar ein Gegenbild des *τόπος ὑπερουράνιος* der Ideen), wo zwei große Schlünde sind; später wird der Ort als Wiese bestimmt, ebenso wie in dem Mythus des Gorgias (Gorg. 524 A), aber näher wird die Szenerie nicht geschildert. Ausführlich werden die Büßungen und Strafen der Seelen beschrieben, dann wird erzählt, wie sie weiter wandern müssen dahin, *ὅθεν καθορᾶν ἄνωθεν διὰ παντὸς τοῦ οὐρανοῦ καὶ γῆς τεταμένον φῶς εὐθύ, οἷον κίονα, μάλιστα τῇ ἴριδι προσφερῆ, λαμπρότερον δὲ καὶ καθαρώτερον* (616 B). Das Licht ist das Band des Himmels, welches den ganzen Umfang zusammenhält, an den Enden ist die Spindel der Ananke befestigt, die den Umschwung der Sphären bewirkt. Diese Spindel wird im Detail beschrieben, besonders prächtig sind die *σφόνδυλοι* mit ihrer Farbenwirkung (616 E). Auf den Kreisen sitzen acht Sirenen, deren Zusammentönen eine Harmonie ergibt. Dazu singen dann die Moiren, die in gleichem Abstand auf Thronen sitzen, weißgekleidet, mit Binden auf dem Haupt. Es wird nun ausgeführt, wie die Seelen selbst sich ihr Los erwählen, wie sie in verschiedene Körper und Zustände eingehen,

wie aus Menschen Tiere oder aus Tieren Menschen werden können durch die Seelenwanderung. Dann aber erzählt jener wieder zum Leben erwachte Tote, der gleichsam die ganze Schilderung aus Autopsie gibt (621 A ff.), er sei den Thron der Ananke hindurchgegangen und mit anderen zur Ebene der Lethe gekommen, wo furchtbare Hitze herrsche, wo alle Bäume und Gewächse der Erde fehlten, am Abend sei er zum Fluß Ameles mit dem seltsamen Wasser gelangt und habe sich niedergelegt, um Mitternacht aber sei unter Donner und Erdbeben der eine hierhin, der andere dorthin auf die Oberwelt geschleudert worden, und zwar *ἄττοντες ὥσπερ ἀστέρες*. Eine so eingehende poesievolle Naturschilderung wie im Phädon ist hier nicht vorhanden, aber die Eigenart der Szenerie ist doch genügend charakterisiert, in das Phantastische sind immer konstruktiv-wissenschaftliche und ästhetische Momente eingemischt.

Außer jenen großen Mythen finden sich bei Platon noch mehrfache Beziehungen zur Mythologie und Sage, kleinere mythische Szenen und Geschichtchen, bei denen manchmal auch die Natur eine Rolle spielt. So wird im Staat II 359 D ff. die Geschichte vom Ring des Gyges erzählt und dabei die Naturszenerie gemalt, wenn es heißt, es sei ein mächtiger Regenguß und Erdbeben gekommen und ein Spalt entstanden an dem Ort, wo er weilte. Staat X 611 D wird der Meergott Glaukos geschildert, sein Körper ist durch die Wellen verunstaltet, von Muscheln, Seegras und Steinen überzogen. Dann wird auch einigemal auf die sagenhafte Urzeit Bezug genommen. So heißt es Protag. 320 C, es war einmal eine Zeit, wo es Götter gab, aber noch keine sterblichen Wesen, aus Erde und Feuer werden sie gebildet, die Geschichte ihrer Schöpfung wird ganz mythisch behandelt. Politikos 271 ff. wird das Leben unter der Regierung des Kronos geschildert. Friedliche, patriarchalische Zustände herrschten damals, weder Staat noch Familie gab es, aus Erde lebten alle wieder auf ohne Erinnerung an die Vergangenheit; reichliche Früchte hatten sie, die das Land von selbst hervorbrachte, nackt schliefen sie meist im Freien, denn ungünstige Witterung brauchten sie nicht zu fürchten, und weiche Lager gewährte ihnen das Gras, das massenhaft aus der Erde wuchs. Auch in den Gesetzen III 677 A ff. wird von diesem Urmenschentum gesprochen, besonders davon, wie es nach der Sintflut auf der Erde aussah. Nur Hirten hatten sich vor der Vernichtung auf die Berge gerettet, die Städte in der Ebene gingen zugrunde, und mit ihnen

waren alle Errungenschaften der Kultur und Technik verloren. Wenige Menschen nur blieben übrig auf der ganzen Erde, einsam waren sie, und nur mit Furcht schritten sie von ihren Höhen hinab in die Ebenen (678 C). Sie nährten sich von Milch und Fleisch und führten ein schlichtes, einförmiges Leben.

Bei all diesen selbständigen Naturschilderungen nun, seien sie mythisch gefärbt oder nicht, tritt zweifellos das starke Naturgefühl Platons zutage, aber es zeigt sich nicht so sehr in der reinen Anschauung der Natur als in ihrer praktischen Verwertung und in naturphilosophischer und phantasiemäßiger Konstruktion. Die Natur ist wesentlich auf den Menschen bezogen, wohl wird sie in ihrer Eigenart oft wissenschaftlich erforscht, und das subjektive Gefühl wendet sich ihr zu, aber es findet sich noch keine modern-sentimentale Hinneigung zu ihr, keine Stimmungsmalerei, wie sie erst durch die größere Distanz des Kulturmenschen von der Natur möglich wird, der in die ihm fremden Objekte sein Sehnen und Wünschen hineinprojiziert und ihnen ein Eigenleben erteilt. Man darf bei dem Philosophen nicht lyrische Ergüsse erwarten, aber die Griechen standen auch noch nicht in jenem lyrischen Gefühlsverhältnis zur Natur wie wir.

Den größten Anteil an den Naturschilderungen verschiedener Art haben Timäus, Phädrus, Kritias, Symposion, Staat, Gesetze, Phädon. Wir finden hier die Dialoge wieder, die auch bei den Gleichnissen und Metaphern usw. hervortraten. — Ganz interessant ist es zu sehen, welche Naturobjekte und Naturvorgänge überhaupt bei Platon hauptsächlich genannt werden. Hier stehen voran die Bezeichnungen, die sich auf die mannigfachen Gestalten und Veränderungen des Wassers beziehen, so *ὕδωρ, θάλαττα, κῦμα, ποταμός, πέλαγος, κρήνη, πηγή, λίμνη, γαλήνη, χειμάρρη, ῥοῦς.* Es folgen die Bezeichnungen aus der Pflanzenwelt, besonders häufig *δένδρα,* dann *σπέρμα, ξύλον, καρποί,* nur wenig *ἄνθη, ῥίζαι,* bestimmte Namen werden nur vereinzelt genannt, wie *δρῦς, πεύκη, κυπαρίττος, πυραί, κριθαί, ἄμπελος, κισσός, ἴος, ψῆτται, ὄα.* Auch Himmel und Gestirne werden ziemlich häufig erwähnt, am meisten *ἥλιος* und *οὐρανός,* dann *ἄστρα,* weniger *σελήνη,* vereinzelt Himmelserscheinungen wie *νέφος, κεραυνός, ἀστραπή, βροντή.* Von den Ausdrücken, die sich auf die Erde beziehen, ist am meisten gebraucht *γῆ,* dann *πέτραι, σεισμός, ὄρος, ἄντρον.* Auch auf meteorologische Vorgänge, Modifikationen der Jahreszeiten usw. wird mehrfach ein-

gegangen: am häufigsten wohl werden genannt *πνῖγος, χειμών,* dann *ἡμέρα, νύξ, μεσημβρία, ἑσπέρα, χιών, ὄμβρος, χάλαζα, πάχνη.* In bezug auf die Luft wird hauptsächlich von *πνεῦμα* geredet, dann von *ἄνεμος, ἀήρ, αὔρα, ὁμίχλη.* Steine *λίθοι* werden häufig genannt, weniger bestimmte Mineralien. Auf das Feuer wird nur spärlich verwiesen. Größere, geschlossene Naturformationen wie Landschaften werden ziemlich selten erwähnt, am meisten noch ist die Rede von einem *τόπος,* dann von *κῆπος, πεδίον, νᾶμα, νάπαι,* vereinzelt *ἄλσος, θάμνος, ὑψηλά, λειμών.* Bestimmte Namen werden wenig verwendet, Ägypten mit dem Nil wird einigemal genannt, sonst nur nebenbei Sizilien, Ilissos, Knosos, Ilion, Euripos, abgesehen vom Kritias, der bei der Schilderung von Urattika mehrere geographische Namen bietet. — Auch aus diesen Zusammenstellungen ersieht man wohl, daß mit individueller Stimmung getränkte Naturbilder bei Platon kaum vorkommen. Das Naturgeschehen als solches interessiert den Philosophen, er sucht sein Wesen zu erforschen und nachzufühlen und die Natur geistigen Ideen zu unterwerfen.

Zum Schluß will ich noch kurz auf einige Äußerungen Platons hinweisen, die theoretisch das Verhältnis des Ich zur Natur in ästhetisch-gefühlsmäßiger Hinsicht behandeln. Mehrfach werden äußere Objekte des Schönen angeführt. Im Hippias mai. wird 288 D eine *χύτρα* als schön beschrieben, 292 D werden Stein, Holz, Mensch und Gott nebeneinander dargestellt, dann 295 C heißt der menschliche Körper schön, ebenso werden Tiere erwähnt, in eigentümlicher Auswahl (Pferd, Hahn, Wachtel). Phädon 78 D sind Menschen, Pferde und Gewande Träger des Schönen; Phäd. 100 C wird gefragt: *δι' ὅ τι καλόν ἐστιν ὁτιοῦν, ἢ χρῶμα εὐανθὲς ἔχον ἢ σχῆμα ἢ ἄλλο ὁτιοῦν τῶν τοιούτων.* Gorg. 474 D führt Sokrates als Beispiele des Schönen an: *σώματα καὶ χρώματα καὶ σχήματα καὶ φωνὰς καὶ ἐπιτηδεύματα.* Das Schöne in Bewegung scheint Platon höher gestellt zu haben als das unbewegte (Tim. 19 B). Es gibt eine Stufenfolge in der Reihe des Schönen, die körperliche Schönheit steht niedriger als die geistige. Der Affe ist häßlich dem Menschen gegenüber, die schönste Vase häßlich mit einer Jungfrau verglichen, und alle menschliche Schönheit wird übertroffen von der göttlichen (Hipp. mai. 289 A, B). Staat III 401 A wird verschiedenen Künsten und Handwerken, dann aber auch der Natur der Körper und anderen Gewächsen das Prädikat der *εὐσχημοσύνη ἢ ἀσχημοσύνη* beigelegt,

es wird eine Verwandtschaft zwischen Naturzuständen und Zuständen der Seele erkannt und der Natur neben dem ästhetischen auch ein ethischer Wert zugesprochen. Staat V 480 A heißt es, wir könnten Stimmen, schöne Farben und derartiges lieben, *αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν οὐδ' ἀνέχεσθαι ὥς τι ὄν.* Die Stelle erinnert an Phädon 109 E, wo gesagt wird, wir würden den wahren Himmel und die wahre Erde erkennen, wenn unsere Natur die Anschauung ertragen könnte. Das Schöne in der Erscheinungswelt, wie wir es an den einzelnen Objekten als Form oder Farbe usw. finden, hat nur einen relativen Wert, die absolute Schönheit, die Idee der Schönheit ist gänzlich verschieden davon (Sympos. 211 A ff.). Wenn nun aber der Philosoph über die unvollkommene Erscheinungswelt hinaus eine vollkommenere, harmonische, ideale Welt, die wahre Welt konstruiert, so kann doch der Mensch in seiner Bedingtheit durch die sinnliche Erfahrung diese niemals wahrnehmen. Die ästhetische Vorstellung also führt über die gegebene Wirklichkeit hinaus, daneben aber steht die Forderung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, die die Natur nach ihren Grundlagen und Gesetzen untersucht. Die Natur soll nicht anthropomorphisiert, sondern nach ihrer Eigenart und in ihrer Ganzheit betrachtet werden, wie das besonders deutlich Phädon 70 D formuliert ist. Dort ist allerdings noch nicht von der späteren Naturphilosophie Platons die Rede, bei der Mathematik und Astronomie eine Hauptrolle spielen und die Vermenschlichung der Natur durchaus nicht so sehr vermieden ist.

Das Naturgefühl tritt uns bei Platon also in mannigfacher Form entgegen, was bedingt ist durch die mannigfachen Tendenzen seines Geistes. Kaum jedoch äußert es sich in subjektiv-lyrischer Weise, sondern es ist verbunden mit Reflexionen und Phantasievorstellungen, aber gerade hier können wir wohl einen Blick tun in die Seele Platons, in der künstlerische und wissenschaftliche Ideen sich verflechten zu einem Gebilde voll Erhabenheit und Schönheit. Sein Naturgefühl ist noch antik-klassisch, einzelne Spuren aber weisen schon auf das mehr romantische Gefühl des Hellenismus, von moderner Sentimentalität jedoch findet sich noch nichts. Platon wußte Kunst und Philosophie zur Harmonie zu bringen, allerdings nur, indem er die Kunst in seinem System zu sekundärer Bedeutung herabdrückte.

VII.

Über Anaximanders Hauptphilosophem.

Von

Prof. Dr. Wilhelm M. Frankl-Mährisch-Trübau.

Anaximander sagt: „*ἐξ ὧν μὲν ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι εἰς ταὐτὰ καὶ ἀπόλυσις*" („Woraus alles Seiende entsteht, in ebendasselbe löst es sich auf"). Und diesen terminus a quo und ad quem nennt er *ἄπειρον*. Es dürfte nun freilich schwer auszumachen sein, wie gerade Anaximander zur Behauptung eines solchen Kreislaufes gekommen sei und was er sich gerade unter seinem *ἄπειρον* gedacht habe. Sei es z. B., daß ihm keines der landläufigen vier Elemente als *ἀρχή* genügte und daß er in der Natur (angenäherte) „Kreisläufe" beobachtet zu haben glaubte, die er dann von einem größten und letzten Kreislaufe umschlossen vermutete. Strenge Kreise lassen sich causaliter nur inkonsequenterweise von einem Kreislaufe umschlossen denken. (Frankl, Die zyklischen Kausalreihen in Ostwalds Ann. d. N., Bd. VI, S. 378.) Immerhin aber dürfte eine mögliche [1]) Ableitung dieses Satzes für seinen Gehalt selbst charakteristisch sein. Im folgenden sei eine solche gegeben:

1. Alles Seiende (oder doch alles Erfahrbare) ist geworden.
2. Alles Gewordene ist aus dem geworden, was es nicht ist.[2])
3. Alles Gewordene ist ein Bestimmtes (*πεπερασμένον*) (Aristotelischer Ausdruck).
4. Alles Bestimmte ist aus Nichtbestimmtem (*ἄπειρον*) geworden.
5. Alles Gewordene vergeht einmal.

---

[1]) Keineswegs ist gemeint, daß diese Ableitung Anaximander zu klarem Bewußtsein gekommen sei. Vielmehr dürfte überhaupt eine einzige Auffassungsweise sich hinsichtlich der direkten und indirekten Fragmente nicht konsequent durchführen lassen.

[2]) Ich halte es für unnötig, den Satz: „Alles Gewordene ist aus Etwas geworden" voranzustellen, da Satz 2 auch das Werden aus Nichts in sich begreift.

6. Alles Vergehende vergeht in das, was es nicht ist.[3])

7. Alles Bestimmte vergeht in Nichtbestimmtes.

8. Verschiedenheit setzt Bestimmtheit voraus.

9. Nichtbestimmte sind voneinander nicht verschieden.

10. Das Nichtbestimmte, woraus alles entsteht, ist von dem Nichtbestimmten, in das alles vergeht, nicht verschieden.[4])

Es ist leicht einzusehen, daß Satz 4 und 7 eine Verwechslung einer Allheit sensu diviso mit einer solchen sensu indiviso in sich schließt, wobei dann die letztere ohne Berechtigung in den Geltungsbereich der Sätze 1 bzw. 5 einbezogen werden.

An den eingangs angeführten Satz schließt Anaximander die Worte, die von einem gewissen ethischen Pathos getragen sind: *διδόναι γὰρ δίκην καὶ τίσιν αλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τοῦ χρόνου τάξιν* („und das zu dem Zwecke, damit sie einander Strafe und Buße zahlen für die Ungerechtigkeit zur entsprechenden Zeit"). Dies ist eine Ausprägeform desselben Grundgedankens, der von Schopenhauer[5]) als ,,ewige Gerechtigkeit" konzipiert wurde — nur daß, da bei letzterem das Alpha und Omega des Weltdaseins nicht außerhalb desselben liegt, diese Gerechtigkeit eben als eine ewige, d. h. außerzeitliche erscheint, während bei Anaximander dessen *ἄπειρον* außer der Gesamtheit des ,,Bestimmten" liegt, diese Gerechtigkeit eine zeitinsichschließende, vergeltende ist. — Damit soll übrigens nicht gesagt sein, daß der Monismusgedanke in abstracto Vergeltung ausschließe, sondern nur, daß er eine zeitinsichschließende Auswirkung von ,,Gerechtigkeit" nicht a priori in sich schließt.

---

[3]) Siehe Anm. 1.

[4]) In Erwägung der Tatsache, daß ein gewordener Gegenstand prinzipiell nicht hinsichtlich aller seiner Eigenschaften geworden zu sein braucht, möchte es nötig erscheinen, die Sätze: ,,Das Gewordene ist hinsichtlich seiner Bestimmtheit schlechthin geworden und das Vergehende vergeht hinsichtlich seiner Bestimmtheit sclhechthin", die beide unberechtigt sind, einzuschieben; doch der in Satz 4 und 7 vollzogene Übergang von der Allheit sensu diviso zur Allheit sensu indiviso überhebt uns dieser AAufgabe.

[5]) Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung I, 428, 452; Nachlaß IV 409 f.

VIII.

Zur Lehre von Urteil und Verneinung bei Aristoteles.

Von

Dr. phil. Willi Lewinsohn.

Was ist für die Klärung des Begriffs der Verneinung, der bis in unsere Zeit hinein eine so bedeutende und vielumstrittene Rolle in der Theorie des Urteils spielt, bereits im ersten Aufriß der logischen Wissenschaften geschehen?

Verneinung steht von Anfang an in einem besonders verwickelten Verhältnis zum Begriff des Gegensatzes. Eine kurze Übersicht der Entwickelung dieses Begriffsverhältnisses bei den Vorsokratikern, bei Plato, endlich bei dem Schöpfer des Organon selbst, soll daher die Beantwortung unserer Hauptfrage vorbereiten.

Gegensatz und Verneinung sind ungetrennt und eines für die Eleaten. Daß ein Gegensatzglied die Verneinung, Aufhebung des anderen schlechthin sei, ist eine Grundüberzeugung des Parmenides und eine Grundvoraussetzung des Zeno[1]).

Umgekehrt, weil jedes Hinausgehen über „das Eine“ notwendig zu einer Vielheit führt, d. h. zum „Gegenteil“ des Einen, so wird es zur unausgesprochenen, aber dialektisch maßgebenden Norm bei ihnen, alles Nicht-A als „Gegenteil von A“ auszulegen. —

Gegensatz und Verneinung fallen völlig auseinander bei Herakleitos. Die Gegensätze sind in Wahrheit Eins. Wenn also von zwei konträren Gegenteilen m und n (z. B. warm und kalt) dem

---

[1]) Über die Rolle, die diese Voraussetzungen in Zenos Beweisen gegen Vielheit und Bewegung, wie auch in anderen eleatischen Argumentationen spielt, vgl. d. Verf. Dissert. über „Gegensatz und Verneinung“ (Berlin 1910), S. 14 ff.

A eines, m, zukommt, *braucht nicht* n von ihm verneint zu werden.

Die seltsame Folge ist, daß Gorgias, der in seiner Logik dem Zeno folgt, zur *Verneinung aller Urteile* gelangt; Protagoras, der von Herakleitos abhängt, zur *Bejahung aller Urteile.*

Platons Grundlehre geht von einer eleatisch gerichteten Behandlung von Gegensatz und Verneinung aus. Daß das, was z. B. weiß ist, *nicht* und niemals schwarz sein könne, gilt ihm so absolut, wie die Ausschließung von Einheit und Vielheit für Zeno unbedingt galt; darum ist durch ihr *Schwanken zwischen Gegensätzen* die sichtbare Welt, gegenüber der Ideenwelt, gezeichnet. Wie der der *Unwahrheit* überführt wäre, der mit Protagoras denselben Sachverhalt bejahen und verneinen wollte, so sind die Sinnen-Dinge ihrer *Unwirklichkeit* überführt, weil in ihnen alles mit seinem eigenen Gegenteile behaftet auftritt: kein Gerechtes, das nicht auch ungerecht wäre, usw. (vgl. Rep. 479 a usw.)

Bei den von den sophistischen Schulen in den Dingen überall aufgewiesenen Widersprüchen beruhigt sich nun Platon im Hinblick auf die reinen Urbilder, die selber von ihren Gegensätzen völlig unbefleckt bleiben, und an denen jene Dinge bloß „teilhaben“.

Dabei ergeben sich Schwierigkeiten, die Platon zu einer Modifikation des eleatischen, ja auch des eigenen ursprünglichen Standpunktes hindrängen.

Einerseits kann vom Zeitlich-Räumlichen nicht soweit abstrahiert werden, daß die Ausschließung des (für unsere Begriffe) Kontradiktorischen nicht auch für die Sinnendinge gefordert werden müßte: auf diese bezieht sich bereits der Satz, daß „dasselbe nicht zugleich und in derselben Hinsicht dem Nämlichen (resp. vom Nämlichen) Entgegengesetztes tun (resp. leiden)“ könne. (Rep. IV, 436 b.)

Anderseits kann in der Sphäre der Ideen selber eine absolute gegenseitige Abstoßung und Ausschließung aller *ἐναντία* nicht gedacht werden, ohne daß wir der Parmenideischen Konsequenz des starren All-Eins anheimfallen. Solange die *εἴδη* der Einheit und Vielheit, der Identität und Verschiedenheit als sich gegenseitig vollkommen ausschließend verstanden werden, läßt sich die Einheit zweier Begriffe, mithin die Möglichkeit des Urteils, die Möglich-

keit einer Gemeinschaft unter den Ideen überhaupt nicht begreifen. Damit es eine Wissenschaft von diesen gebe, müssen mithin gewisse Gegensätze vereinbar sein für die Vernunft, nicht bloß für die Sinne: so Einheit und Vielheit, Identität und Verschiedenheit; Grenze und Unbegrenztes [2]). —

Die Urteilseinheit schwebt Platon als Forderung vor; völlig realisierbar ist sie innerhalb seines Systems nicht.

„*A* ist *B*" bedeutet: (*α*) die Idee *A* hat teil an der Idee *B*, aber auch: (*β*) *A* und *B* haben teil am Sein, an der Idee des Seins [3]).

„*A* ist nicht *B*": *A* und *B* haben teil am Nichtsein [4]). Dieses Nichtsein definiert Platon als gleichbedeutend mit „Verschiedensein". *A* kann nun aber ersichtlich von *B* verschieden sein, während gleichwohl beide, einzeln sowie zusammen, teil haben am Sein; dann gilt *A* ist *B* und *A* ist nicht *B*: Bejahung und Verneinung des Nämlichen sind, der logischen Form nach, für ihn ebensowenig unvereinbar, wie sie es, der realen Geltung nach, für Protagoras waren.

Der Begriff des Kontradiktorischen ist so bei Platon noch nicht entwickelt. Sein ἐναντίον bleibt immer noch der populäre Sammelname der „Gegenteile" wie: groß und klein, gerecht und ungerecht. bewegtsein und ruhen. Als ihre logische Charakteristik ist im wesentlichen die der gegenseitigen Ausschließung schlechthin festgehalten. Fast nur gelegentlich, weil nur für die Sinnenwelt belangvoll, findet sich jene präzise Bestimmung über Ausschließung der ἐναντία, sofern sie an demselben Gegenstand in identischer Zeit und Hinsicht auftretend gedacht werden. Aber auch

---

[2]) Das gilt genau genommen für alle Gegensätze, die eben (nach dem „Sophistes") mit dialektischer Rücksicht auf die Mannigfaltigkeit der Begriffsbeziehungen aufzufassen sind: Die Ideen der Ruhe und der Bewegung haben gemeinsam an der des „Seins". und insofern aneinander teil. — Vgl. die Diss. S. 34 ff.

[3]) Jedes einzeln (existenziales Sein); und auch beide zusammen (als Urteilsmaterie; — modales Sein; entspricht der Deutung *α*). Plato weiß darin keinen Unterschied.

[4]) Wiederum jedes auch für sich. — Mit der Hypostasierung der Funktionsbegriffe zu Ideen der Identität und Verschiedenheit, an denen die Urteilsglieder „Teil haben", ist die Erfassung der logischen Kopula ausgeschlossen.

hier bezieht sich der Gedanke der Repugnanz auf die Prädikatsbegriffe, die als solche auf Grund begrifflicher, inhaltlicher Bestimmtheiten einander ausschließen. Über diese hinaus zum formalen Gegenüberliegen zweier Urteile in Bejahung und Verneinung, mithin zu einem logisch völlig faßbaren Begriff der contradictio, gibt es für Platons Begriffsphilosophie keinen Weg. —

Aristoteles unterscheidet unter den Bedeutungen des „Gegenüberliegens", außer *πρός τι* und *στέρησις:* die *ἐναντιότης* und die *ἀντίφασις.*

Hier erhält Platons *ἐναντίον* seine bestimmte Aufklärung: *ἐναντία* sind von den unmittelbar (entweder als *γένη* oder als *εἴδη*) vergleichbaren, „unterschiedenen" Begriffen diejenigen, deren Abstand der größte, d. h. deren Unterschied vollendet ist[5]). Damit ist die *ἐναντιότης*, als „konträrer" Gegensatz, klar abgegrenzt gegen die *ἀντίφασις*, den „kontradiktorischen" Gegensatz zwischen zwei Sachverhalten oder Urteilen, laut denen das Nämliche vom Nämlichen gilt oder nicht gilt, bejaht oder verneint wird. Der Begriff der Antiphasis ist vollkommen entfaltet in zwei Axiomen: dem Satz des Widerspruchs (Met. *Γ* 3, 1005 b 19), und dem auf Platos Standpunkt noch überhaupt nicht begründbaren Satz vom ausgeschlossenen Mittleren (*Γ* 7, 1011 b 23 ff.).

Von den beiden logisch verschiedenen Momenten, die in der populären Rede vom „Gegenteil" und auch noch in Platons *ἐναντίον* ungesondert auftraten, der Unvereinbarkeit und der Unterschiedsgröße, ist jetzt jene als das Wesen der *ἀντίφασις*, diese als das der *ἐναντιότης* im eigentlichen Sinne (Kontrarietät) herausgestellt. —

Wo in der klaren Abgrenzung zwischen Begriff und Urteil bei dem großen Schüler Platons eine Lücke geblieben ist, da erhebt sich der Begriff der Privation. Unter seinen verschiedenen Schwankungen ist wichtig, daß von Privation geredet wird einmal: wo einem Dinge etwas fehlt, das ihm von Natur zukäme, — oder aber, wo ihm schlechthin etwas abzusprechen ist; ferner: wo einem Dinge etwas völlig abzusprechen, — oder aber ihm bloß in geringerem Maße,

---

[5]) Vgl. bes. Met. *ι* 4, 1055 a 3 ff.; dazu *ι* 3 1054 b 25 f., wo das „Unterschiedene" (*διάφορον*) als Basis des engeren Begriffs des Gegensätzlichen erläutert ist. — Vgl. a. die Dissert. S. 62—65.

als ihm zukäme, zuzusprechen ist. Mit dieser letzten Bestimmung ist bereits klar, wie die *στέρησις* von der *ἐναντιότης* wohl zu sondern ist: in jeder Stufenreihe können nur die Extreme in konträrem, dagegen sowohl diese als auch a l l e M i t t e l s t u f e n in steretischem Verhältnis zueinander stehen. Der ersteren Alternative gemäß aber erscheint, sobald die Privation an das bestimmte Ding nicht mehr durch dessen Naturveranlagung (das *ὃ πέφυκεν ἔχειν*) gebunden ist, Haben und Nichthaben oder Entblößtsein lediglich als das auf ein bestimmtes Substrat (*ὑποκείμενον*) gleichsam projizierte Sein und Nichtsein der Aussage, als real gefaßte Bejahung und Verneinung. — In concreto bezeichnet hingegen die als Realattribut auftretende Schein-Negation stets eine dem fraglichen Substrat, gleich den Gliedern einer *ἐναντιότης*, p o s i t i v a n h a f t e n d e Inhärenz[6]). Demgemäß finden sich nun erstlich Verneinung und Gegensatz vielfach einander näher gerückt, als es den Grundbegriffen beider entspräche: durch bloße steretische Verneinung des einen *ἐναντίον* erscheint das andere erzeugt[7]), gleichwie sprachlich, durch bloße Zufügung der Privations-Silbe, der nämliche Wortstamm dem Ausdruck des entgegengesetzten Tatbestandes dienstbar wird; zweitens der Privationsbegriff rückwirkend als Stütze einer Urteilsauffassung, die der Negation ein reales und positives Fundament unterzubauen strebt.

Das Urteil (*ἀπόφανσις*) ist nach Aristoteles diejenige Rede (*λόγος*), der ein Wahr- oder Falschsein zukommt (de int. 17 a 2). Dieser Rede als einem Zusammenschluß zweier Lautgebilde, entspricht in der Seele ein Gedanke, der seinerseits dadurch, daß er notwendig „wahr oder falsch" ist[8]), von dem durch das einzelne Wort repräsentierten Gedanken unterschieden wird (a 10). Im Realen aber entspricht ihr ein *πρᾶγμα* im eigentlichen Sinne, d. h. etwas Faktisches, das der Alternative des „*εἶ ἔστιν ἢ μή*" (3, 16 b 21) unterliegt[9]).

———

[6]) z. B. „Unfreundlichkeit" eines Menschen bald Feindlichkeit, bald irgendeine Stufe der Annäherung an diese.

[7]) Met. *Θ* 2; vgl. Dissert. S. 75 f.

[8]) de int. 1. 16a 9—11.

[9]) Dagegen wird irgendein Gegenstand, ein *πρᾶγμα* im weiteren Sinne, (vgl. a. Maier, „Syllogistik des Aristoteles", Bd. I, S. 115, 3) — ohne Setzung oder Verwerfung seiner Existenz — auch dem isolierten Wort und seinem

Im Urteil kann, da dieses Faktische im ersten Falle (des εἶναι ein Zusammensein, im zweiten Falle (des μὴ εἶναι) ein Getrennt-sein bedeutet (Met. Θ 10. 1051 b 11 f.), nun entweder auf ein ob-jektives συγκεῖσθαι eine subjektive σύνθεσις, und auf ein objek-tives διῃρῆσθαι eine subjektive διαίρεσις bezogen werden. Fälle wahrer Bejahung und Verneinung. — Oder es kann auch das um-gekehrte Beziehen eintreten. Fälle falscher Bejahung und falscher Verneinung (ibd. b 2—5). —

Die Alternative von Falsch und Wahr[10]) hat stets eine συμπλοκή zur Voraussetzung (so bereits Cat. 4, 2 a 6—10). Wahrheit aber reicht über das Gebiet der dianoetischen Verbindungen und Trennungen, mithin überhaupt das des Urteilens, hinaus. — Wie, mit gewissen Einschränkungen, die spezifischen Sinneswahr-nehmungen (De an. III, 3, 427 b 12; vgl. 428 a 11; 430 b 29), so ist auch das intuitive Denken des unteilbaren Wesensbegriffes, und der einfachen Substanzen — einfach wahr. Es hat sein, — dem ψεῦδος der dianoetischen Sphäre etwa entsprechendes, — Gegenteil nicht in einem Falschdenken, sondern höchstens in einer Nichtbetätigung des Denkens[11]).

νόημα zuzuschreiben sein: „σημαίνει τι!" (16 b, 19 u. 28). — Das ῥῆμα „Sein", für sich genommen, ist auch hierin allen anderen isolierten Worten gleich. Auch jenes „bedeutet etwas" (dazu Maier S. 114 f). Weil aber die Versuchung nahe liegt, bei ihm, dessen Inhalt auf die Tatsächlich-keit selber geht, darum die für jede Setzung einer Tatsächlichkeit erforderliche Form, nämlich die urteilsmäßige Synthese, für irrelevant zu halten, — deshalb nur hebt Arist. hier (16b 22 ff.) den Unterschied zwischen logischem Wort- und Satzinhalt besonders scharf hervor: αὐτὸ μὲν γὰρ (d. h. isoliert gesprochen) οὐδέν ἐστι (es bedeutet kein πρᾶγμα im engeren Sinne). — Sobald man diese Worte strenger versteht, widersprechen sie der Vor-silbe „προς" in dem folgenden: προσσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα, — und aller sonstigen Behandlung des Seins. Das hat Steinthal (Geschichte d. Sprachw. bei Gr. u. R., 2. Aufl., I, S. 241 f.) mit Recht betont. Doch möchte ich ihm eben nicht zugeben, daß „οὐδὲ ... σημεῖον τοῦ πράγματος" vom „Sein" in anderer Bedeutung gelte, als von irgendeinem sonstigen isolierten Worte. Ich verstehe die Stelle nicht gleich ihm dahin: „das εἶναι sei kein Stoffwort".

[10]) Zu beachten ist sogleich die Betonung des ψεῦδος; so De an. III, 6, 430 b 2; vgl. 430a 27.

[11]) Met. Θ 10, 1051 b 32; b 25. — Vgl. E 4, 1027 b 27. Dazu Maier, I, S. 7, S. 19 f. — Prantl, S. 114 f.

Das reine, begriffliche Erfassen des *τί ἐστιν* erscheint also zwar gleichfalls logisch bewertbar; — doch nur in affirmativer Richtung: als „Wahrheit". — Und daß der Wahrheitsbegriff sich hierher erstreckt, hat nun eine über das Terminologische weit hinausreichende Bedeutung. —

Der Wesensbegriff enthält nämlich, wie nach der metaphysischen Seite den Seins-Grund, so nach der logischen Seite das „Ausgesagtwerden" von dem, was unter ihn fällt, eigentlich unmittelbar in sich. Dies ergibt im Anfang eine logische Unsicherheit im Verhältnis von Begriff und Urteil. Die Schwierigkeiten zentrieren um den Begriff der *κατηγορία*. Nach Steinthals[12]) überzeugender Darlegung bezeichnet diese „allerdings Prädizierung, Aussagen eines Etwas von Etwas; d. h. aber bei Aristoteles ursprünglich: Aussagen eines Wortes als eines bestimmten Begriffes, ohne Beziehung auf seine Stellung im Urteil, aber mit Beziehung auf die im Worte gedachte Sache, von der es prädiziert wird; also das Wort als Prädikat des Dinges ist *κατηγορία*."

Die — in diesem Sinne prädizierbaren — isolierten Worte (und Begriffe und Sachen), *τὰ ἄνευ συμπλοκῆς λεγ.* (Cat. 1 a, 17 f.) sind es, für die in der bekannten Einteilung (Cat. Cap. 2) das *καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεσθαι* und *καθ' ὑποκειμένου οὐδενὸς λέγεσθαι* zum fundamentalen Einteilungsgrunde wird.

Die Kategorienschrift kennt nun aber ersichtlich nur e i n e logisch vollgültige Art des U r t e i l e n s (*κατηγορεῖν*): das Aussagen der zweiten Substanzen (inkl. Artdifferenzen) von den ersten. Denn nur dabei wird der Begriff, mit dem Worte zugleich, prädiziert.[13])

---

[12]) l. c. S. 208. Zum ganzen Abschnitt vgl. S. 206—35. — Zum Kategorienbegriff ferner T r e n d e l e n b u r g, p. 3 ff. B o n i t z, Ind. Arist. p. 377. W a i t z, Org. I, 266 ff. M a i e r II, 2, S. 290 ff. — Zur Frage der Echtheit der Kat.-Schrift ibid. S. 291, 1.

[13]) Kat. 5, 2 a 19 ff. — Ibid. a 22 f.: 1. *κατηγορεῖταί γε τοὔνομα· τὸν γὰρ ἄνθρωπον τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορήσεις.* καὶ 2. *ὁ λόγος δὲ ὁ τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορήσεται. ὁ γάρ τις ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπός ἐστι.* D. h. ein S und P treten 1. in eine s p r a c h l i c h e Verbindung; man wird den Satz a u s s p r e c h e n: Sokrates ist Mensch; — hier aber außerdem noch: 2 in ein b e g r i f f l i c h e s Verhältnis. „Mensch ist der Wesensbegriff, worin „Sokrates" logisch enthalten ist. — Eben dies macht „Mensch"

Hier spielt mithin jene Bedeutung von κατηγορία, wonach diese eine „Aussage eines begrifflichen Inhalts im Worte" ist (so Maier II, 2, 304, 1), eine wichtige Rolle für die Auffassung des Wesens der Urteilsfunktion: noch ist nicht die Alternative von Verbindung und Trennung ihr als wesentlich zuerkannt; statt dessen dieses, daß das Prädikat den kategoriellen Inhalt, das τί ἐστιν des Subjektes auf Grund eines begrifflichen Umfangsverhältnisses darstellt[14]).

Dies stimmt mit der maßgebenden Behandlung des Urteils durch Aristoteles (Hermen., Analyt.) ersichtlich nicht überein, und so sind wir wohl einstweilen berechtigt zu der durch die herrschende Datie-

---

zu einer κατηγορία des Dinges (Sokrates) im oben bezeichneten Sinne. Wird dagegen ein P (z. B. „weiß") mit einem S (z. B. Sokrates) verbunden, bloß als ein an jenem („ἐν ὑποκειμένῳ") Vorkommendes, so kann das nicht als eine Aussage des Begriffes, sondern bloß des Wortes gelten (2 a 27—34), ist also eine logisch auf dieser Stufe der Theorie noch überhaupt nicht zu rechtfertigende Prädikation (vgl. ibid. IIIa 15—28). Dazu vgl. Steinthal, 217 ff.

[14]) Diese Form der Prädikation, das συνωνύμως λέγεσθαι (3 b 7—9, vgl. 3 a 33 ff.), wird den zweiten Substanzen und den Artdifferenzen zugeschrieben; — wozu also nur οὐσίαι wiederum das Subjekt bilden. Die Kateg. selber vernachlässigen das, was „καθ' ὑποκειμένου τε λέγεται καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστι" (2, 1 a 29). — In der „Topik" aber wird jene Urteilsform sämtlichen höchsten Gattungen — für Subjekte der jeweilig nämlichen Gattung — zugesprochen. Ist das (als Subjekt) Daliegende selber eine Qualität, so kann nur eine Qualität, z. B. „weiß" (als allgemeiner Begriff) hierfür das τί ἐστι prädizieren. Ebenso für eine Quantität usw. (Top. I, 9 103 b 27—37). — Liegen S und P nicht in der nämlichen kategorischen Gattung (ὅταν περὶ ἑτέρου ... b 37—39), so wird bloß akzidentell prädiziert (ὡς συμβεβηκός; s. IV, 1 120 b 21 ff.). —

Halten wir fest, daß „ἐν τῷ τί ἐστι λέγειν" eine Urteilsfunktion bedeutet (freilich nicht mehr die Urteilsfunktion schlechthin, wie in Kat.), so scheint mir deren Behandlung in I, 9 durchaus nicht widerspruchsvoll (wie nach Steinthal, S. 222). Bei Gattungsgleichheit des S und P kann das P das Wesen seines S ausdrücken und zugleich etwa eine Qualität; τί ἐστι λέγει καὶ ποιὸν σημαίνει (103 b 32; vgl. b 30; b 34). Bei Gattungsverschiedenheit aber kann es, mit veränderter Urteilsfunktion, offenbar nicht mehr das Wesen des S ausdrücken; sondern bloß noch etwa eine Qualität, während S etwa eine Substanz bezeichnet: οὐ τί ἐστι σημαίνει, ἀλλὰ ποσὸν ἢ ποιόν usw. (b 37 f.). — Hiervon läßt das andere „τί ἐστιν", das in 103 b 22 als Inhalts-Bestimmtheit und Kategoriengattung auftritt, sich immer noch deutlich scheiden (vgl. auch Waitz II S. 447. — Anders freilich Maier l. c. S. 321.

rung der genannten Schriften nahegelegten Annahme, es handle sich dabei um eine frühere Stufe der Theorie.

Es erhellt nun, daß für diese ältere Anschauung vom logischen Wesen des κατηγορεῖν nur allenfalls negative Inhalte des Denkens sich ergeben mochten — soweit nämlich Privationen, als die eine Richtung der Inhaltsbestimmtheit selbst, und daher als κατηγορίαι auftreten[15]) — aber noch keine logisch begründete negative Urteilsform: Der Forderung, daß nicht bloß das Wort, sondern (ἐν τῷ τί ἐστι) zugleich auch der Begriff prädiziert werden solle, können nur Aussagen genügen, deren Prädikat das Subjekt wirklich impliziert. Diese frühe Fassung des κατηγορεῖν geht mithin parallel mit der auch später beibehaltenen Lehre vom intuitiven Denken (νοῦς): sofern dieses überhaupt nur da statthat, wo der Gegenstand wirklich erfaßt wird (o. S. 202)[16]).

Diese Stufe der Urteilstheorie zeigt uns aber die Brücke zwischen Plato und dem Standpunkte der Hermenie. Wenn für Platos Bewußtsein ein Widerspruch (in Gestalt seiner ἐναντιότης) nur zwischen gewissen Begriffen — und ihnen korrespondierenden Dingen — obwaltet, weil diese, aus nicht aufgeklärtem Grunde, ἄλληλα οὐ δέχονται, — so besteht für den reifen Aristoteles hingegen reine contradictio in letzter Linie zwischen Urteilen, resp. den ihnen entsprechenden realen Sachverhalten, die einander als Verbundensein eines AB, und Getrenntsein eines A B, gegenüberliegen. Auch hier behält

---

[15]) Hierzu Phys. III, 1 201 a 3—8. Es spielt hier wiederum jene scheinbare Einheit von Sterese und realem Gegensatz herein (o. S. 201). Vgl. auch Prantl, Geschichte der Logik I, S. 193 f.

[16]) Daher findet die logische Alternative von Bejahung und Verneinung in dem echten Teile der Kateg.-Schrift gar keinen Raum. Dies ist sehr bedeutsam vor allem im Kap. 4, wo vom Urteil ausdrücklich die Rede ist: τῇ δὲ πρὸς ἄλληλα τούτων συμπλοκῇ κατάφασις γίνεται usw. (2 a 6 ff.). — Hier ist das dreimalige ἢ ἀπόφασις mit unzweifelhaftem Recht von Waitz (s. I 281) als späte Interpolation gestrichen worden.

Von hier aus aber begreifen wir auch spätere Äußerungen über die Verneinung, wie die bekannte Stelle Anal. post 25, 86 b 33 ff. — Und wenn in de Int. Kap. 14 die Verneinung: οὐ κακόν ἐστι als bloß akzidentelle, dagegen das entsprechende positive Prädikat als wesentliche Aussage über das „Gute" erscheint (23 b 15 ff.), wofür die Herm. selbst keinerlei Begründung enthält, so sind wir damit auf Kat. und Top. zurückverwiesen.

nun die Verneinung noch einen stark positiven Charakter insofern, als der negative Satz gleich dem affirmativen, lediglich ein objektiv Vorliegendes (den Sachverhalt der Trennung) zu formulieren hat. Allein gerade vermöge des Gedankens von Verknüpfung und Trennung ist die Urteilstheorie jetzt soweit entwickelt, daß die Urteilsform sich loslöst von den bloßen Verhältnissen — und implicite-Aussagen — der Begriffe als solcher; daß der „ἀπόφανσις" psychologisch das Gebiet der διάνοια, logisch das des „Wahr-oder-Falschen" zugewiesen, damit zugleich aber die formale Koordination von Bejahung und Verneinung geschaffen werden kann. Konnte bei Plato auch eine sprachliche Verneinung, wie jeder λόγος, nur als eine Verbindung begriffen werden, nämlich als Gemeinschaft der Urteilsglieder mit dem Nichtsein oder Verschiedensein, so ist nunmehr hingegen die Negation (als Abbild des Getrennt-Seienden) in der Urteilsfunktion selber von der Affirmation geschieden, und neben diese gerückt. Gleichwohl erkennen wir die Nachwirkung der platonischen Begriffslogik nach zwei Seiten hin deutlich: Einmal war in der frühen Kat.-Schrift von jener sicheren Erfassung der Bejahung und Verneinung noch keine Rede, vielmehr fanden wir dort ganz ähnlich wie bei Plato nur: 1. isolierte Begriffe (resp. Worte — Sachen).

2. Bloße Kombinationen von solchen (καταφάσεις, mittels συμπλοκή)[17].

Andererseits aber tendiert hierin der aristotelische Objektivismus dauernd zurück, sofern in seinen realen Diäresen die Teile schließlich früher sein müssen als das Ganze; διάμετρος für sich und σύμμετρος für sich, resp. in irgendwelchen Kombinationen mit anderem, irgendwie da sein müssen, unabhängig von ihrer realen, dem wahren negativen Urteile vorbildlichen Diärese[18].

---

[17]) Auch die Feststellung, daß Wahr oder Falsch lediglich diese κατὰ συμπλοκὴν λεγόμενα sein können, und diese es sein müssen (2 a 7—10), geht über Plato (s. Soph. p. 262 f.) hier nicht hinaus.

[18]) Und hierbei macht das „σημαίνει τι", welches die Hermen. (s. o. S. 11, Anm. 3) den einzelnen Worten resp. Satzteilen zuspricht, zuletzt doch nur eine gewisse Verlegenheit deutlich darüber, welcher Realitätswert denn eigentlich dem, was diese objektiven Verbindungen und Trennungen eingeht, zukommen mag.

Im bejahenden Satze ist das εἶναι[19]), im verneinenden das μὴ εἶναι, die πρόσθεσις διορίζουσα τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος[20]). Subjekts- und Prädikatswort (wo nämlich außer dem ἔστι noch ein weiteres Prädikat vorhanden ist) bezeichnen die ὑποκείμενα πράγματα, d. h. den mittels eben jener προσθέσεισ nach der einen oder anderen Seite zu beurteilenden Inhalt.

Die Grundlage für das Verhältnis von Bejahung und Verneinung ist nun in der Weise gegeben: κατάφασις und ἀπόφασις „τοῦ αὐτοῦ κατὰ τοῦ αὐτοῦ“ (also bei identischem Prädikat und Subjekt; de int. 6, 17a 35; vgl. 7, 17b 38), liegen einander als Antiphasis, nach dem Axiom also als das nicht zugleich Wahrsein-Könnende gegenüber. Und nur da werden wir von Verneinung eines Urteils eigentlich reden können, wo dies Verhältnis zur Bejahung vorliegt, daß, wenn diese wahr, notwendig jene falsch ist und umgekehrt. — Ist es daher stets statthaft, das ἔστι eines bejahenden Satzes *A* ἐστὶ *B* im Sinne des Wahrseins (ὡς ἀληθὲς ὄν; Met. *E* 4; vgl. *Δ* 7; *Θ* 10) und als die besagte πρόσθεσις aufzufassen, so ergibt es sich als gleichgültig und für Aristoteles unproblematisch, ob ich im gegenüberliegenden Satze *A* οὐκ ἔστι *B* das οὐκ ἔστι als ὡς ψεῦδος μὴ ὄν behandele: es ist falsch, daß *A B* sei, oder ob ich mich unmittelbar auf den Gegenstand beziehe, und ein reales Getrenntsein von *A* und *B* (mithin eine Verneinung als wahr) konstatiere.

Außer der so festgelegten Satzverneinung bietet aber die Sprache noch andere Verwendungen des Negationszeichens dar.

Die einfache (ἁπλῆ) ἀπόφανσις besteht aus einem ὄνομα und einem ῥῆμα, welche nach der logischen Seite hin Subjekts- und Prädikatswert repräsentieren[21]). Beide sind entweder zu einer Bejahung (ἀπόφανσίς τινος κατά τινος), oder zu einer urteilsmäßigen Verneinung (ἀπ. τινὸς ἀπό τινος) vereinigt. Unabhängig jedoch von dieser kann die sprachliche Verneinung zunächst das ὄνομα betreffen.

Ein solches negatives, „unbestimmtes“ ὄνομα kann nun außer der Subjektsstelle, wo es natürlich keine Negation des Satzes sein

[19]) Dieses ist aber auch in jedem anderen ῥῆμα logisch enthalten und sprachlich an jedem darstellbar (De Int. 12, 21 b 6—10; vgl. 10, 20 a 3 ff. u. ö.).

[20]) l. c. 12, 21 b 26—32. Dazu 21 b 20—22. Vgl. Maier I S. 111, 3, S. 113. — Waitz, Organon I, 357.

[21]) S. darüber de Int. Cap. 2—3. Ferner 10, 19 b 10 f.

kann (s. de int. 10, 19b 11—19), auch an der Stelle auftreten, die wir grammatisch als die des Prädikatsnomens bezeichnen [22].

Bei dieser Verwendung fragt sich, ob als widerspruchsweise Verneinung des Urteils „*A* ist *B*“ das „*A* ist Nicht-*B*“ gelten dürfe. Mit anderen Worten: ob dieses mit dem Satze „*A* ist-nicht *B*“ logisch gleichbedeutend sei. Als „*ἀντιθέσεις*“ zu dem affirmativen Satze erkennt Aristoteles zwar Beides an (19 b 20); allein als Widerspruch im technischen Sinne durchaus nur das zweite. Die Verneinung des Satzes „*A* ist weiß“ lautet nicht: „*A* ist nicht-weiß“, sondern lediglich „*A* ist-nicht weiß“ (An pr. I, 46, p. 51 b 7 ff; vgl. b 25 f.).

Den (51 b 10—25) hierfür gegebenen Beweis tadelt Waitz (I, 477) nicht ohne Grund; doch mit nicht ganz zutreffender Begründung. Die Sätze „*A* ist *B*“ und „*A* ist nicht-*B*“, heißt es, verhalten sich gerade so wie „*A* kann *B*“ zu „*A* kann nicht-*B*“.! Wenn aber „*A* kann *B*“ wahr ist, so ist, aus dem Wesen dieses „kann“ heraus [23]), zugleich auch „*A* kann nicht-*B*“ wahr. Dagegen ist nach dem Axiom unmöglich, daß mit dem „*A* kann *B*“ zugleich das „*A* kann-nicht *B*“ wahr sei. Ein Vermögen des *A* in Richtung *B* kann unmöglich zugleich stattfinden und nicht stattfinden. — Folglich können die beiden *ἀντιθέσεις* nicht gleich-bedeutend sein. — Es wird jedoch im nämlichen Kapitel die Figur entworfen:

A. τὸ εἶναι ἀγαθόν	*B. τὸ μὴ εἶναι ἀγαθόν.*
Δ. τὸ μὴ εἶναι μὴ ἀγαθόν	*Γ. τὸ εἶναι μὴ ἀγαθόν.*

---

[22]) Soweit reicht die Kraft der zugleich sprachlichen und logischen Kategorien *ὄνομα* und *ῥῆμα*, sowie die Tiefe dieser ganzen Analyse freilich nicht, um diese zwei Stellungen des *ὄνομα* streng auseinander zu halten. — Hier sind sehr lehrreich Übergänge wie in 12, 21 b 1—3; b 7 ff, wo zum verneinten Prädikatsnomen das negative Subjektsnomen in enge Parallele gebracht ist. Gemäß der in b 9 f. gegebenen Anregung müßte der Satz b 7—8 korrekt so lauten: *οἷον τοῦ „ἄνθρωπος βαδίζει“ οὐ τὸ ἔστιν οὐ βαδίζων ἄνθρωπος ἀπόφασις ἔσται ἀλλὰ τὸ οὐ βαδίζει* (= *οὐκ ἔστι βαδίζων*) *ἄνθρωπος* (dazu s. u. Anm. 27); ähnlich 10, 20 a 8 ff. — Das ganze Verfahren entspricht hierin völlig jenem Formalismus, mit dem in 21 b 10 ff. der den abhängigen Objektssatz vertretende Infinitiv des „*δυνατὸν εἶναι*“ (möglich, zu sein) mit dem nur den Hauptsatz vervollständigenden Infinitiv des *λευκὸν εἶναι* zusammengeworfen wird.

[23]) Vgl. Met. Θ 8, 1050 b 8: *πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν*; — u. ö.

Jedwedem Substrat wird nun (51 b 39) entweder A zukommen oder *B*, und keinem beides. Desgleichen entweder *Γ* oder *Δ*. Jedem aber, dem *Γ* zukommt, m u ß auch *B* zukommen, während hier nicht das Umgekehrte gilt (b 41—52 a 5).

Wir sehen: das *εἶναι μὴ ἀγαθόν* enthält stets zugleich ein *μὴ εἶναι ἀγαθόν*[24]). Es kann folglich mit dem *εἶναι ἀγαθόν* niemals zugleich wahr sein. — Die ganze logische Form, wonach das „*A* kann *B*“ mit dem „*A* kann nicht-*B*“ zugleich wahr, ja dieses durch jenes gefordert ist, bleibt mithin dem *δύνασθαι*[25]) eigentümlich. Das „*A* ist weiß“ verhält sich ersichtlich zu dem „*A* ist nicht-weiß“ in völlig anderer Weise; und jene Voraussetzung des *ὁμοίως ἔχειν* (51 b 10 f.) erweist sich als ungültig. Damit fällt der Beweis. Das Bewiesene aber bleibt davon unberührt bestehen.

2. Negation beim *ῥῆμα*. — Das *ῥῆμα ἀόριστον* und die Urteilsverneinung.

Die sprachliche Verneinung heftet sich nun ferner an das *ῥῆμα*. Betrachten wir das Urteil zunächst von seinen sprachlich ausgezeichneten Bestandteilen aus — dies aber ist die Methode, womit die Hermen. einsetzt — so erhalten wir demgemäß einen Typus der zeitangebenden Worte, der sich zu den übrigen *ῥήμασι* völlig analog verhält, jedoch der Bestimmtheit seines Bedeutens durch die beigefügte Negationspartikel entkleidet ist. Darnach bezeichnet Aristoteles diese Form, dem *ὄνομα ἀόριστον* entsprechend, als *ῥῆμα ἀόριστον*[26]). Später hingegen, wo das fertige Urteil auf die Beziehung von Bejahung und Verneinung hin untersucht wird, denkt er nirgends daran, die Form „*οὐ βαδίζει*“ als einheitlichen Prädikatsbegriff anzusprechen, der etwa, gleich dem *οὐκ ἀγαθόν*, einer affirmativen Verknüpfung

---

[24]) enthält es als ein logisches Moment; so jedoch, daß das *μὴ εἶναι ἀγαθόν* den w e i t e r e n Geltungsumfang hat. Vgl. auch Prantl, S. 149 f. — Weiteres zum Verhältnis beider Formen s. u. S. 65 f.

[25]) und, auf Grund des oben erwähnten Verhältnisses zwischen *λόγος* und *στέρησις*, auch dem *ἐπίστασθαι*.

[26]) 3, 16 b 11 f. — Eine Form, die ein germanischer Sprachanalytiker niemals notiert hätte. Hier lag sie dadurch nahe, daß die Negationspartikel im Griechischen, wie auch in den romanischen Sprachen, sich sehr viel enger an das Verbum anlehnt als bei uns.

mit dem Satzsubjekt fähig wäre[27]). Im Gegenteil vernachlässigt er sie ersichtlich bereits in Kap. 10. Ohne ῥῆμα gibt es keine Bejahung und keine Verneinung (19b 10 ff.; vgl. dagegen 16b 12.) Hier ist also der bei der sprachlich-synthetischen Betrachtung der Satzteile vorgebrachte Unterschied zwischen ῥῆμα und „ῥῆμα ἀόρ." nunmehr für die logisch-analytische Betrachtung des Satzes selbst einfach aufgegeben[28]). In der „πρώτη ἀπόφασις" „οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος" steht „ἔστιν" als ῥῆμα, „ἄνθ." als ὄνομα; sonach könnte, scheint es, für die verneinende Beurteilung dieses Inhalts (der ἀποκείμενα πράγματα) das Wörtchen „οὐ" als Zeichen der Urteilsnegation genügen; und man fragt sich, warum nicht dieses von vornherein selbständig mit aufgeführt wurde, anstatt der ganzen merkwürdigen Sprachform des ῥῆμα ἀόρ. Allein die Verbindung „οὐκ ἔστιν" erscheint doch auch wieder nach der logischen Seite als eine außerordentlich enge, wenn wir uns daran erinnern, daß eben das μὴ εἶναι selber als der für das negative Urteil charakteristische beurteilende Zusatz anzusehen ist. — Die Rede vom ῥῆμα ἀόριστον stützte sich also doch auch auf einen inneren Zusammenhang zwischen der Negation und irgendeiner Funktion des ῥῆμα, das wir daraufhin näher betrachten müssen.

Das ῥῆμα wird (Kap. 3), abgesehen von seiner Abgrenzung gegen den λόγος, nach zwei Seiten hin definiert. Erstens, im Anschluß an sprachlich Gegebenes: als ein Wort, in dessen Bildung ein Zeitverhältnis berücksichtigt wird (τὸ προσσημαῖνον χρόνον); und zweitens logisch: als ein Satzteil, der etwas von anderem Ausgesagtes bedeutet (ἀεὶ τῶν καθ' ἑτέρου λεγομένων σημεῖον). Das „Sein" aber — und sofern dieses in jedem enthalten, wiederum

---

[27]) Solche Verknüpfung wäre freilich denkbar. Da das βαδίζει so viel wie ἔστι βαδίζων bedeutet (12, 21 b 9), so ist das οὐ βαδίζει theoretisch doppelt auflösbar: entweder in der Richtung der Satzverneinung = οὐκ ἔστι βαδίζων oder im Sinne des „unbestimmten" Prädikatsnomens = ἔστιν οὐ βαδίζων. Den letzteren Fall läßt Arist. unberücksichtigt, so daß die Auflösung jener Wortform in die Satzverneinung unvermeidlich ist.

[28]) Schon Alexander hat sich in diesem Sinne geäußert (so nach Ammonius; — Ar. Op. ed. Acad. B. IV, p. 120 a 36 ff.). Innerhalb des Urteils könne nicht von einem ῥῆμα ἀόριστον die Rede sein; . . . ἀλλὰ μᾶλλον ῥῆμα καθ' αὑτὸ μὲν ὡρισμένον, τοῦ δὲ ὑποκειμένου ἀποφατικῶς κατηγορούμενον. — Vgl. a. Boethius II, p. 373, ibid. cit.

das ῥῆμα schlechthin — bedeutet außerdem eine Synthese, welche beide verbundene Teile voraussetzt, um gedacht zu werden[29]).

Daß mithin Aristoteles „die Copula noch nicht bestimmt vom Prädikat unterscheidet", muß Zeller[30]) insofern eingeräumt werden, als jener für unsere Begriffe „Copula" und „Prädikat" wirklich bloß die eine Kategorie „ῥῆμα" zur Verfügung hat. Darin aber, daß er „die richtige Beziehung der Negation" [31]) im wesentlichen dennoch gefunden hat, zeigt sich gerade inmitten relativer Dürftigkeit des Begriffsmaterials die Zielsicherheit seiner logischen Abstraktion.

Schon sprachlich stellt das Zeitwort, wie Aristoteles richtig fühlt, vermöge seiner Flexionsformen die unmittelbare Einheitsbeziehung innerhalb des Satzes her[32]). — Deswegen ist es nicht bedeutungslos, daß sich das Negationszeichen gerade dann, wann es der Aufhebung jener Satzeinheit gilt, für das Sprachgefühl des Griechen aufs engste an das Zeitwort anschmiegt.

Logisch stellt das ῥῆμα ein von anderem Ausgesagtes dar, — und „außerdem eine Verknüpfung". Offenbar wußte Aristoteles, als er jene Worte in 16b 24 schrieb, ziemlich genau, welche beiden Glieder in dieser Verknüpfung verknüpft würden. Er schickt voraus, daß die ῥήματα, wenn von ihrer Stellung im Urteil abgesehen wird, ebenfalls ὀνόματα sind, und „etwas bedeuten" (16b 19 f.). Darnach ergibt sich deutlich, wie hier für alle spätere Urteilsanalyse vorgearbeitet ist: Das ῥῆμα, sofern es ein Urteil herstellen hilft, bedeutet eine Synthese (Copula), und zwar zwischen einem *ὑποκείμενον* (Subjekt) und einem *καθ' ὑποκειμένου* oder *ἐν ὑποκειμένῳ* (16b 11) (Prädikat). Letzteres aber ist, ganz oder teilweise, im Sprachausdruck des ῥῆμα mitenthalten, sofern dieses, unter Absehung von jener Urteilsfunktion, ursprünglich gleichfalls ein ὄνομα ist und „etwas bedeutet".

---

[29]) de int. 3, 16 b 24 f.: *προσσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι.*

[30]) l. c. S. 221. — Gegen Zellers, hiermit zusammenhängende Interpretation von de Int. 10, 19 b 19 ff. vgl. Maier, S. 119, 1.

[31]) Entgegen Zellers Bemerkung, ebenda. — Vgl. Maier, S. 131, 4.

[32]) Und „nur dadurch", nicht durch eine besondere Richtung seines Inhaltes (Bewegung, Tätigkeit u. dgl.) „zeichnet sich das ῥῆμα vor dem ὄνομα aus" (Steinthal S. 244).

Das kopulative Moment des ῥῆμα ist es nun, welches die eigentliche (widerspruchsweise) Satzverneinung sprachlich attrahiert, und welches logisch von ihr betroffen wird. — Aristoteles ist nicht dazu gelangt, jenes kopulative Moment rein herauszustellen; und demgemäß überhaupt nicht zu einem bestimmten Unterschiede zwischen der Bedeutung des „ἔστι" im zweigliedrigen und im dreigliedrigen Satze [33]). — Daß aber das „Sein" irgendwo l e d i g l i c h Verknüpfung bedeuten könne, kommt ihm gar nicht in den Sinn [34]). Dazu ist gleichsam die Nähe des Objektes viel zu groß. Es ist ein Hineinragen der Dinge selbst (sit venia verbo) in die Aussage, das aus dem Wahrsein der Synthese *A B* in unmerklichem Übergange das reale Sein des Sachverhalts *A B* werden läßt.

Die Verbindung, welche das ῥῆμα mitbedeutet, bildet ein reales συγκεῖσθαι nach. Die Trennung, welche sich ergibt, wenn das οὐ zum ῥῆμα tritt, muß ebenso einem realen διῃρῆσθαι entsprechen. — Allein das reale Getrenntsein ist für die Hermen. nicht mehr das Getrenntsein zweier realer Dinge. Denn nicht dem, was das ὄνομα *A* und das ῥῆμα *B* als solches „bedeutet", kommt Wahrheit und Wirklichkeit resp. Falschheit und Unwirklichkeit zu, sondern erst dem, was *A B* im Satze zusammen bedeuten (de Int. Kap. 1 u. 3). — Das Getrenntsein kann darum das objektive Korrelat wahrer (negativer) Sätze bilden, ohne die mindeste Garantie dafür, daß deren Substrat

---

[33]) Es handelt sich in Kap. 10, 19 b 15 ff.) um das Interesse an der rein formalen Möglichkeit, daß ein einfaches Urteil entweder aus zwei Teilen (und zwei Worten: ἔστιν ἄνθρωπος); oder aus drei Teilen (und drei Worten: ἔστι δίκαιος ἄνθρωπος) zustande komme, — wobei alsdann das ἔστι die Ergänzung des Nominalprädikats bildet (τρίτον προσκατηγορεῖται; b 19). In diesem zweiten Falle ergibt sich, sofern das prädikative Nomen auch in „unbestimmter" Form auftreten kann, die bekannte Doppelreihe der „Antithesen". — Im Falle der Prädikation der übrigen ῥήματα aber kennt Arist., wie wir sahen (s. o. Anm. 27), wieder nur eine Stellung der Verneinung (οὐ βαδίζει n i c h t i. S. v. ἔστιν οὐ βαδίζων); vgl. 10, 20 a 3—7. — Auch dies könnte uns darin bestärken, daß es in dem zweigliedrigen Satze (19 b 15) „gleichgültig ist, welches Verbum zur Darstellung des Schemas verwendet werde", (anders freilich Maier, S. 118 f.) und jedenfalls „nicht an den sog. Existenzialsatz zu denken sei". So, völlig zutreffend, Prantl S. 147.

[34]) Anders Waitz, S. 326, der mit Biese (Phil. d. Arist. I, 95, 3) aus 16 b 24 f. (vgl. dazu o. Anm. 9) herausliest, das εἶναι habe nicht die Bedeutung eines ῥῆμα, weil .... es sich auf die Verbindung des Subjekts und Prädikats zu einem Ganzen bezieht".

irgendwelche Gegenstände in der Welt bilden, denen mehr Sein zukäme, — als eben auch dem schlechthin Nichtexistierenden zukommt, wenn wir davon sagen: *ἔστι δοξαστόν*. — Die Aufhebung der Satz-Synthese *A B* durch Satzverneinung bedeutet unmittelbar die Unwirklichkeit des fraglichen Sachverhalts, — wie die Bejahung dessen Wirklichkeit —; sie sagt aber noch nichts über das M a ß dieser Unwirklichkeit; sie kann auf ein faktisches Anders-Verbundensein der Urteilselemente zurückgehen, aber ebensowohl auch auf gänzliche Nichtexistenz des zum Subjekt und Träger der betr. begrifflichen oder akzidentellen Bestimmung gesetzten Dinges. Dann aber haben wir Urteile, von dadurch nicht beeinträchtigter Geltung, deren Substrate überhaupt nicht schlechthin, sondern bloß hypothetisch poniert werden; und diese Merkwürdigkeit finden wir gleich bei der Einführung des sog. *ῥῆμα ἀόριστον* besonders hervorgehoben: daß dieses jedwedem Substrat zukommen könne, gleichviel ob es existiere oder nicht. (3, 16b 12 ff.)

Damit erst wird das Wesentliche des Unterschiedes zwischen dem formal bejahenden Satze: „*A* ist Nicht-*B*", und dem formal verneinenden: „*A* ist-nicht *B*" erschöpft. Dieser gilt auch da, wo gar kein *A*, welches *B* sein könnte, existiert; jener dagegen schließt die Wirklichkiet seines Substrates (*ὑποκείμενον* im Doppelsinne: Substanz-Subjekt) unbedingt ein, und vermag eben deshalb nicht, eine reine, dem Satze des ausgeschlossenen Dritten gemäße Antiphasis zu „*A* ist *B*" darzustellen:

τῷ μὲν γὰρ ὑπόκειταί τι, τῷ ὄντι μὴ ἴσῳ (unserem: „*A* ist Nicht-*B*), *καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ ἄνισον*[35]), d. h. jenem Satz liegt ein Existierendes (*A*) zu Grunde, welches die wirkliche Bestimmung aufweist, z. B. der Gleichheit beraubt zu sein.

τῷ δ' οὐδέν (nämlich dem *μὴ εἶναι ἴσον*, unserem „*A* ist-nicht *B*"). D. h. bei reiner Satzverneinung b r a u c h t, unbeschadet der Wahrheit des Satzes, eine solches *A* keineswegs zu existieren[36]).

---

[35]) An pr. I, 46, 51 b 26 f. Die Stelle geht weiter: *τῷ δ' οὐδέν. διόπερ ἴσον μὲν ἢ ἄνισον οὐ πᾶν, ἴσον δ' ἢ οὐκ ἴσον πᾶν.* — Das *ἔστιν οὐκ ἀγαθόν* kann nicht als Verneinung des *ἔστιν ἀγαθόν* gelten; daher ist es unvermeidlich, *ὡς κατάφασις ἄν πως εἴη* (51 b 31—34; vgl. 52 a 25 f.)

[36]) Unbeschadet auch der Geltung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten; existiert *A* nicht, so ist die Bejahung „*A* ist gut" stets falsch, die Verneinung „*A* ist-nicht gut" aber stets wahr (vgl. a. Kat. 10, 13 b 27—33).

Wir hoben bereits hervor, daß das Wahrsein, welches im *ἔστι* jederzeit latent ist, und das Wirklichsein, welches ein Satzsubstrat als existent bezeichnet, für Aristoteles ineinander übergehen. Wird nun aber die Synthesis zwischen *A* und *B*, und das Wahrsein dieser Synthesis, beides ins Gegenteil verkehrt, sobald die Negation zum *ῥῆμα*, logisch ausgedrückt: zur Copula und damit zum Urteil tritt; — so verhält es sich weniger einfach mit dem Wirklichsein, der Existenz. Es bleibt nicht, wie im Grunde bei Plato, die Existenz des *A* ohne weiteres negierbar durch die Wahrheit von „*A* ist-nicht *B*"[37]). Nur k ö n n e n solche Sätze gelten auch von nicht existierendem *A*. — Anderseits wird in allen affirmativen (irgendwie ein „*ἔστιν*" enthaltenden) Sätzen der platonische Fortgang vom qualitativen zum modalen Sein vollzogen[38]), und dies gibt dann Sätzen, in denen die Verneinung bloß zum Prädikatsnomen getreten ist, also das *ῥῆμα*, selber nicht von ihr angegriffen, Existenzialität zu enthalten fortfährt, — den besagten Unterschied gegen die Satzverneinung.

Ὁμοίως δ' ἔχουσι καὶ αἱ στερήσεις πρὸς τὰς κατηγορίας ταύτῃ τῇ θέσει.

ἴσον ἐφ' οὗ τὸ A, οὐκ ἴσον ἐφ' οὗ τὸ B, ἄνισον ἐφ' οὗ Γ, οὐκ ἄνισον ἐφ' οὗ Δ[39]).

Wie die Sätze „*A* ist nicht-gleich" und „*A* ist-nicht nicht-gleich", so verhalten sich zur einfachen Bejahung und Verneinung auch die Steresen; z. B. *A* ist ungleich, und *A* ist-nicht ungleich. Wir erkennen jetzt den Grund: Dem „nicht-gleich" als Prädikat eines Satzes, und dem „ungleich" als begrifflich-privativem Attribut

---

[37]) *οὐ γὰρ ταὐτὸ μὴ εἶναί τι καὶ ἁπλῶς μὴ εἶναι* (Soph. el. 5, p. 167 a 4).

[38]) Daran kann nicht gezweifelt werden. Vgl. bes. An. pr. I, 46 a 29 f.: *εἰ γάρ ἐστι ξύλον οὐ λευκόν, ἔσται ξύλον.* — ibd. 52 a 28 f. . . . *καὶ ὅτι ἀληθὲς εἰπεῖν μὴ λευκόν. τοῦτο γάρ ἐστιν εἶναι μὴ λευκόν.* Auch wenn einmal ein Ansatz dazu gemacht wird, die Folgerung aus dem kopulativen Sein (*εἶναί τι*) auf die Existenz (*εἶναι ἁπλῶς*) abzuwehren, wie in de Int. 11, 21 a 25—28, so zeigt schon der Zusammenhang, daß hier kein klares Bewußtsein der Abwehr von Existenzialität als solcher aus dem *ἔστι τι*," besteht: nicht daß irgendwelches Existieren, sondern bloß daß das Schlechthin-Existieren — wozu das zur-Zeit-am-Leben-sein gehören würde — dem Homer abgesprochen werde, ist hier erfordert. Nichts anderes aber ergibt (Soph. el. 5, 166 b 37 ff.), die Gegenüberstellung von *εἶναί τι* als „*ἐν μέρει λεγόμενον*", und *ἁπλῶς εἶναι* als „*ἁπλῶς εἰρημένον*".

[39]) Vgl. die Tafel in unserem Text S. 208. — l. c. p. 52 a 15 ff.; — vgl. de Int. 10, 19 b 23 f. Hierzu Prantl, S. 150 Anm. 211.

ist gemeinsam die bestimmte reale Basis (das „ὑπόκειταί τι“), welche beide von reiner, formaler Negation trennt. Aristoteles glaubt, sich hiermit begnügen zu können, logisch aber ist damit freilich noch nicht das letzte Wort über diese Formen gesprochen. Denn auf einen einheitlichen Grund hat er die φύσεις ὑποκειμένας, die hier im Spiele sind, nicht zurückgeführt: Beim ὂν μὴ ἴσον handelt es sich um die Existenz eines Urteilssubjektes *A*. Beim ἄνισον um die ontologische Bestimmtheit eines Begriffs, vermöge deren ihm das Attribut der Gleichheit entweder zukommen oder „fehlen“ (nie aber ohne Beziehung zu ihm sein) kann. — Wir finden hier den Privationsbegriff wiederum vermittelnd zwischen Gegensatz und Verneinung, wiederum nicht eben in der Richtung logischer Klarheit: Denn gewiß geht auch jetzt wieder der Gedanke des Geeignetseins für eine Bestimmung, resp. für eine bestimmte dichotomische Sphäre von Bestimmungen (z. B. die Handlungen als wesentlich geeignet für die Prädikate sittlich oder nicht-sittlich) von dem ὑποκείμενον im zweiten, auf das ὑποκείμενον im ersten Sinne (auf das Subjekt des εἶναι μὴ ἴσον) über. Aber sofern ursprünglich die bloße Setzung der Existenz des *A* im formal-positiven Satze genügt, um das „*A* ist Nicht-*B*“ vom „*A* ist-nicht *B*“ zu trennen, ist Prantl schwerlich berechtigt, eine „die Gegensätze zugleich umfassende Potenz“, so wie beim Können und Wissen, nun auch „beim Sein“ des Urteils „*A* ist *B*“ zugrunde zu legen[40]. —

Die Frage nach der logischen Koordination von Bejahung und Verneinung, welche in der neueren Logik stark diskutiert wird, ist auf dem aristotelischen Standpunkt noch nach keiner Seite eindeutig entschieden. Wie die Alternative von Wahrheit und Falschheit, von Verbunden- und Getrenntsein im Urteilsgebiete durchgeführt ist, — darnach scheint Aristoteles sich durchaus für die Gleichordnung zu entscheiden. Allein wir sahen einmal, daß über die Sphäre des dianoetischen Denkens sich noch die des reinen Denkens, des νοῦς im engeren Sinne, hinaushebt, welche diesen ganzen Dualismus nicht kennt. Und sodann, daß die erkenntnistheoretische Wertung des negativen Urteils als Konstatierung einer objektiven Diärese auch diesem eine positive Färbung gibt.

---

[40]) Prantl gewinnt dadurch den inneren Grund, warum Arist. „in die Lehre vom Urteil den Begriff des Möglichen beiziehen mußte“ (S. 151 ff.; — vgl. aber die Restriktion jener Behauptung, die er selbst S. 159 f. vornimmt).

Die Suprematie der Bejahung war in jeder auf Konstruktion und Vergleichung von bloßen Begriffen abgestellten Logik unvermeidlich. Irrtum und Verneinung werden der platonischen Ideenlehre gegenüber zu einem Probleme, das sie in ihrem eigenen Rahmen nicht völlig lösen kann. Das Problem, durch Platos „Sophistes" eher entfaltet als gelöst, gipfelt in der Schwierigkeit vom „Sein des Nichtseienden".

Aristoteles hat die Akademie nicht mit einer fertigen Urteilslehre verlassen. Ursprünglich ist vielmehr auch bei ihm das Urteil noch nicht für sich klar herausgestellt. Sätze, die auf Wahrheit vollen Anspruch machen können, sind zunächst solche, deren Prädikat das *τί ἐστιν* des Subjekts enthält: Hier glaubten wir ihn noch auf einer Stufe der Überordnung der Affirmation zu beobachten. Die Alternative von wahr und falsch ist in der Kateg.-Schrift als bekannt verzeichnet, aber noch nicht tiefer begründet. — Dies ändert sich später, da die Syllogistik ihn zu einer formaleren Betrachtung des Urteils drängt.

Die Aporien vom „Sein des Nichtseins" werden gründlichst in Angriff genommen und finden ihre Lösung in der Unterscheidung verschiedener Bedeutungen des Seins und Nichtseins. Zunächst in der Kategorienlehre als Basis aller anderen Distinktionen — wobei „*κατηγορία*" (= seiender, realer Inhalt) ursprünglich „Nichtsein" ausschließt [41]) — später in den Parallelismus des affirmativen und negativen Aussagens einbezogen wird.

Dann in der Unterscheidung aktuellen und potenziellen, — ferner wesentlichen und akzidentellen Seins [42]). Mit letzterer Distinktion wird die Lösung der Urteilsaporien ganz ähnlich gefördert wie mit ersterer die der Rätsel des Werdens. — Wie ist es möglich, daß aus einem *A* dessen Gegenteil *B* „werde"? Entweder *B* war vorher schlechtweg nicht da; dann ist unerklärlich, wie es entstand. Oder es war da, dann waren beide Gegenteile zugleich da, was unmöglich scheint. Mit der Einführung des potenziellen Seines ergibt sich, daß *B* zwar

---

[41]) In Konsequenz dessen bleibt später *κατηγορία* eine technische Bezeichnung für die bejahende, wie *στέρησις* für die verneinende Prämisse.

[42]) Für die weitere Distinktion zwischen Wahrsein („*ἕτερον ὂν τῶν κυρίως*" Met. *E* 4, 1027 b 31), und sachlich-realem Sein, hat Arist. ebenfalls eine gewisse Vorliebe gezeigt, aber wahrlich eine in jedem Sinne platonische. (Dazu Met. *Θ* 10.)

da war, nämlich *δυνάμει ὄν*; daß aber dieses Dasein, als ein bloß potenzielles, keineswegs ein aktuelles Zugleichsein der Gegenteile involviert (Met. *Γ* 5 1009a 35 f.; vgl. Met. *Δ* 2; Phys. I, 8). Ähnlich besteht im Urteil der scheinbare Widerspruch „s. ist klug" und zugleich: „s." ist nicht „klug". Die Einführung des akzidentellen Seins entscheidet nun, — während Plato den gordischen Knoten zerhieb —: „s. ist klug" bleibt wahr, sofern das Klugsein dem s. (akzidentell) zukommt; — „s." ist nicht „klug" bleibt nur insofern ebenfalls wahr, als das akzidentelle Klugsein eben keineswegs das „begrifflich, wesentlich Klugsein" involviert.

Von dem spezifisch begrifflichen Verhältnis zwischen den Subjekten und Prädikaten sieht der entwickelte Begriff der *ἀπόφανσις* grundsätzlich ab[43]). Er geht auf akzidentelle so gut wie auf essenzielle Aussagen, und der schwächere Teil ist nun entscheidend: Insoweit es der Akzidenz von vornherein eigen ist, daß sie einem Substrat sowohl zukommen als auch nicht-zukommen, und demgemäß das Urteil über das Verknüpftsein beider wahr-oder-falsch sein kann, ist jetzt auch eine bewußte logische Koordination von Bejahung und Verneinung vollzogen.

Der Unterschied von essenziellem und akzidentellem Sein ist nicht zu einem Gegensatz beider gesteigert. Vielmehr bleibt im Urteil immer ncoh ein Rest heimlicher Herrschaft sozusagen des Subjekts als des Wesensbegriffs: auch dem akzidentellen Prädikat gegenüber wird das Subjekt unter Umständen so behandelt, als ob diese Akzidenz zu seinem Wesen oder (wenigstens) seiner *φύσις* gehöre: Dann besteht für das Subjekt die Alternative eines Habens (*εἶναι ἴσον*) oder Beraubtseins (*εἶναι μὴ ἴσον* im Sinn von *εἶναι ἄνισον*). Insoweit also der Parallelismus von Bejahung und Verneinung bei Aristoteles zu dem eigentümlichen Begriffe der Privation führt, hat er selber im Grunde eine über die bloß psychologische Synthesis hinausgehende positive Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat in allen Urteilen zu seiner Voraussetzung.

---

[43]) Daß er auch von den Begriffen der Notwendigkeit und Möglichkeit nach deren metaphysischer Richtung hin absieht, hat Maier gezeigt.

IX.

On the Megarians

by

C. M. Gillespie,

Lecturer in the University of Leeds.

The object of this paper is to investigate the view entertained by Zeller,[1]) with the support of many other critics and historians, that the Megarians held a theory of *εἴδη* closely resembling that of Plato. The evidence for this view is entirely indirect. Nowhere in the ancient authorities is such a doctrine attributed to them by name. Stilpo is said to have attacked the *εἴδη* of the Academy (Diog. Laert. ii. 119); even though he seems to have incorporated much of the Cynic doctrine in his teaching, so great a change from the supposed earlier attitude of the school is difficult to believe; the suggestion of Zeller[2]) that our authority interprets as an argument against the Ideas one that was intended to support them only weakens his case. In fact, Zeller has no evidence at all except the passage in the Sophist which gives an account of the *εἰδῶν φίλοι* (246 B ff.), whom Zeller identifies with the Megarians. The "friends of the Ideas" must stand for some contemporary school or allied schools; in many details their doctrines agree with what is elsewhere known of Megarian theory; the complete opposition between unchangeable noetic reality and the changing corporeal world, treated as an illusion; the Eleatic doctrine of the complete mutual exclusion of Being and Not-being; the denial of *δύναμις* — all these points, as Zeller urges with force, bear out what is known from other sources of the Megarian doctrines. In one point, however, the theory of the *εἰδῶν φίλοι* seems to disagree with Megarianism as otherwise known; it apparently allows a plurality of reals, whereas we have some autho-

---

[1]) Zeller, Phil. d. Griech. in the English translation "Socrates and the Socratic Schools", pp. 260 ff.

[2]) Zeller, ibid. p. 261 n.

rity for the fact that the Megarians taught the absolute unity of ultimate Being. (Aristocles ap. Euseb. Pr. Ev. xiv. 17, p. 756; DL ii. 106). Zeller meets this difficulty by the hypothesis that in the Sophist we have an earlier form of the Megarian doctrine, in which a partial plurality of reals was recognised. He supposes that the Megarians were led to posit the reality of "intelligible species" by considerations similar to those which influenced Plato, but that afterwards Eleatic influence made them deny reality to all but the supreme εἶδος. As Apelt points out (Beiträge zur Gesch. der Gr. Phil. 96), this implies a view as to the relations between the Socratic and the Eleatic elements in Megarianism which requires examination. Apelt suggests that the criticism in Plato's Parmenides led the Megarians to substitute for the one ultimate εἶδος the many εἴδη of the Sophist. This only makes the difficulty of reconciling the theory with the late evidence twice as great as before; for this evidence, though it may be consistent with an early and transitional form of Megarianism, which allowed a plurality of reals, utterly precludes the possibility of such a doctrine being a permanent element in the Megarian metaphysic.

The points which require investigation are easily stated. We must first of all examine the internal evidence of the passage in the Sophist. We must then inquire whether the metaphysic and logic of the Megarians, as known to us from independent sources, are so closely akin to the Platonic as demanded by Zeller's theory. We shall find their spirit, their aims, their presuppositions so opposed to the Platonic in fundamental respects, that we cannot seriously entertain the view that Megarianism and Platonism travelled on the same road for a time, and subsequently diverged in opposite directions.

First, then, for the εἰδῶν φίλοι. If it could be proved that by them Plato does not mean the Megarians at all, but either an earlier form of his own doctrines (Jackson) or a misapprehension of his views by younger members of the Academy, then the case for a Megarian theory of semi-Platonic εἴδη would disappear for total absence of evidence. I do not think that either of these interpretations can be established. Jackson's account of the development of the Platonic theory seems to me mistaken; but even if it were correct, even if Plato does allude to his own earlier doctrines or to

variations in the Academy, there is not evidence enough to preclude the possibility that he has in mind the Megarians as well. The doctrine of the *εἰδῶν φίλοι* contains elements which were certainly common to both Megarianism and Platonism. Both schools could be described as engaged in a great struggle with materialism. Both placed reality in the region of the noetic. Some phrases are indeed more apposite if taken as allusions to Megarian theory: *κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις* (246 B) applies better to the Megarian arguments against motion (Sext. Emp. adv. Math. x. 85 ff.) than to anything in the Platonic theory; the same may be said of the denial of *δύναμις* as having ultimate reality (248 C).

On the other hand it cannot be proved that Plato means only the Megarians, without any reference whatsoever to his own doctrines.[3]) The doctrines attributed to the *εἰδῶν φίλοι* are not introduced merely as a bit of history but as a subject of criticism. The criticism may be thus expressed: if you deny all change, all activity, all causality of the ultimately real, then reality and experience cannot be reconciled. But this is precisely the tendency of those who teach the incorporeality of the real. So far as we know, only the Platonic and the Megarian schools held this doctrine. Hence there is prima facie evidence that Plato means both. And the criticism has this topical application: so far as the Megarian denies outright the reality of all activity, and so far as a Platonist tends to exaggerate the immobility of ultimate Being, each comes under censure. Plato's contemporary readers would judge for themselves how well the cap fitted each.

But if we hold that the Megarians are included under the *εἰδῶν φίλοι*, must we not also hold that they taught the existence of *εἴδη* in the sense of "intelligible species?" It has always been regarded as characteristic of the Platonic *εἶδος* that in it for the first time the reality of the universal as such is recognised; Zeller attributes the same conception to the Megarians. Now I cannot see any evidence for this in the late authorities, and I do not think that,

---

[3]) Ritter has recently pointed out a phrase in the account of the "friends of the Forms" which seems to refer to a distinctively Platonic doctrine, viz: 248 A *γένεσιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρίς που διελόμενοι λέγετε ... καὶ σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν.* C. Ritter, Neue Untersuchungen über Platon, p. 31.

when properly considered, the application to them of the name "friends of the *εἴδη*" carries with it this implication. Only the Good is real, said the Megarians: but the Megarian Good is not an *εἶδος* in any Platonic sense. The one ultimate Being of the Megarians was apparently conceived as a unique individual substance; it admitted a certain limited plurality, for it was known under more than one name.[4]) The Megarian attitude towards sense-experience is thoroughly Eleatic; if there were no suggestion that the doctrine of *εἴδη* formed part of their system, we should undoubtedly be justified in attributing to them a thoroughly Eleatic conception of Being. The Eleatic Being is a unique substance having as its formal characters unity, immutability and completeness, and as its material essence corporeality; the Megarian Being seems to have differed only in substituting goodness for the corporeality. I take it that the Megarian Being was a Reason which contemplated continuously its own complete immutable perfection; a *νοῦς* intuiting itself, as on the theological theory of Aristotle, without the causal connexion with the empirical world. If we examine the impassioned appeal in which Plato pleads for allowing life and activity to the ultimate Being in Sophist 248 D ff., we see that he seems to have in view a doctrine that the ultimate Being is a unique being which has absolute existence and absolute knowledge, but whose knowledge is denied to involve any activity (*ποιεῖν*), because activity implies change. If Being is one, complete and unchanged, and if knowledge is defined as knowledge of absolute Being, and means that the subject in knowledge is in complete unity with its object, then the conclusion follows that all activity is excluded from the knowing subject. Plato seems to be arguing that if you admit reason in the ultimate Being, then you must admit activity, the essential character of Reason; if not, then your absolute is a lifeless statue of the Deity, not the Deity himself. Thus the internal evidence of the passage in the Sophist seems to show that the doctrine of the *εἰδῶν φίλοι* posits a unique substantial Being, with the formal characters of Eleatic being, and which is at once the subject and the object of absolute knowledge. The Parmenides bears out this interpretation. In the earlier part there can be no doubt

---

[4]) Diogenes Laertius, ii. 106 *οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὅτε μὲν γὰρ φρόνησιν, ὅτε δὲ θεόν, ὅτε δὲ νοῦν καὶ τὰ λοιπά. τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει μὴ εἶναι φάσκων.*

that Plato is reviewing his own doctrine of the Ideas.[5]) His aim in so doing agrees with the view that under the εἰδῶν φίλοι he includes both the Megarians and his own followers. He shows that if the immutable and substantial nature of the Ideas is exaggerated, then the cleft between absolute knowledge and our knowledge becomes just as impassable as on the Megarian theory that there is no mean between Being and Not-being, and therefore no mean between Knowledge and Ignorance. The second part deals with another side of the problem how unity and diversity are to be reconciled; here the One is not the Idea opposed to the plurality of its manifestations, but the Absolute.[6]) Both thesis and antithesis posit an Absolute with certain determinate characters. Plato shows that if the Absolute is conceived as a unity which completely excludes plurality, then it is necessarily out of all relation to the world of experience, whereas if it is conceived as one and yet various, it can be thought as including within itself the world of experience. The critique would be more pointed if we could suppose that it is directed not merely against the Eleatics but rather against some contemporaries of Plato. And the role of Parmenides in the dialogue is easily intelligible as that of the master showing how his own principle of the unity of Being must be interpreted in the light of contemporary speculation.

But, it may be asked, if the Megarian Being is to be regarded as an Eleatic substance with goodness and thought as its essential attributes, if the Megarian Good is not the principle of goodness, like the Platonic ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, but a good being, could the Megarians be regarded as "friends of the εἴδη"? Now it must be noted that not a word is said in the Sophist to show that the noetic Being of the εἰδῶν φίλοι is in any sense a universal; the features of this Being that are subjected to criticism are those of immutability and inactivity. It is expressly said that the criticisms apply equally, wheter the ultimate is regarded as one or as many (249 C). Zeller's view that Plato has in mind a doctrine of a plurality of Forms which must, as a result of his criticism, be

---

[5]) Whether Plato ever held a doctrine of Ideas exactly in the form here criticised, as Zeller and Jackson maintain, or whether he is arguing against actual or possible misinterpretations of his views, the agreement of the criticisms with those of Aristotle shows that the εἴδη of the Academy are meant.

[6]) Cf. A. E. Taylor, Mind N. S., vol. V, pp. 483 ff.

regarded as living forces, has no support in the language of the Sophist. The παντελῶς ὄν which in 248 E ff. is stated to have life and thought must be a unique individual being, the All. But I see nothing to prevent Plato from applying the term "friends of the Forms" to thinkers who did not recognise the reality of the universal in the same manner as he did himself. I hold Natorp's view that the Idea of Plato is less a substance than a methodological conception. Now one of the fundamental distinctions in the doctrine of Ideas or Forms is that between accidental and contingent predication and essential and invariable predication. Beauty is accidentally predicated of the beautiful thing, but predicated essentially of beauty itself. You can only predicate beauty with metaphysical certainty of that which is in its own nature and being beautiful. Now the Megarian method seems to have been the same; you can only predicate being of that which in its own nature has all the indispensable features of being. This is the method ἐν τοῖς λόγοις of Phaedo 99 E. Only that which is in itself one, in itself immutable, in itself complete, in itself good can be real. The characters of unity and completeness are so interpreted as to preclude the possibility of there being more than one thing with the requisite characters. If the εἴδη are primarily methodological, Plato might easily apply the name εἰδῶν φίλοι to others, whose logical method, viz: the use of conceptual determination, agreed closely with his own, even if their metaphysical assumptions and conclusions in many respects differed from his own.

I have supposed that Plato is here using the term εἴδη in his own technical sense, and that the side of the conception that is here prominent is the idea of essential as opposed to accidental predication. I see no reason to believe that the Megarians used the term εἴδη themselves; on the contrary, I believe that the use of the term in a technical metaphysical sense arose in the Academy. The Aristotelian evidence has usually been held to support this view. But Prof. Burnet[7]) has recently advanced the hypothesis that εἶδος in the sense of a metaphysical Form was of more general use. He argues that it was used in this special sense by late Pythagoreans (apparently under the influence of Socrates), and from them derived by Plato and others, including the Megarians. His evidence appears

[7]) Burnet, Early Greek Philosophy, ed. 2, pp. 354 ff.

to me quite inconclusive. His argument that because the Pythagoreans, Simmias and Cebes, are made to accept the εἴδη as familiar in Phaedo 76 D, it is a Pythagorean doctrine, is extraordinarily weak. If Simmias and Cebes are to be taken as representatives of Pythagorean doctrine, surely it is what they advance themselves and not what they accept from Socrates that is to be regarded as Pythagorean. If they are also Socratics, they may be regarded with as much reason as accepting qua Socratics. Prof. Harnack[8]) has recently taken the critics to task for forgetting that the Acts of the Apostles is a literary work, to be judged by literary standards, and to be understood only by considering how a literary man of the period would set about his task. Of all writers none was more careful than Plato to carry out the principles of the literary form which he adopted. If Socrates in the Phaedo describes in detail the doctrine of Reminiscence, whereas he assumes the general theory of Ideas, may the reason not be the simple one that for some purpose of his own Plato desired to give an account of the one and not of the other? In the dialogue form this is naturally translated into the form of ignorance of the one doctrine and previous knowledge of the other on the part of Socrates' interlocutor. Prof. Burnet's triumphant query, whether any philosopher ever represented a theory of his own as one familiar to his contemporaries, has no real point. We might counter with the query whether any philosopher ever represented his own theories as being known to, and propounded by his master. Yet, unless we are to revise all our ideas of the relation between Socrates and Plato, this is precisely what Plato did. Here Prof. Taylor is consistent: he follows up Prof. Burnet's "proof" by virtually attributing to the historical Socrates every thing that the Platonic Socrates says.[9]) Prof. Burnet lays stress on the facts that Aristotle does not explicitly assign the doctrine of εἴδη to Plato only, and that he treats the Platonic μέθεξις as merely a variant of the Pythagorean μίμησις. But can any reader of the first book of the Metaphysics have any doubt that Aristotle regards the theory of the εἴδη as exclusively Platonic? He never calls the Numbers of the Pythagoreans εἴδη, and seems careful throughout

---

[8]) Harnack, The Acts of the Apostles, pp. XXVI ff. (English edition.)
[9]) A. E. Taylor, Mind n. s., vol. XVIII, p. 279.

to distinguish them from the Platonic Ideas and Ideal numbers. Metaph. 990 a 33 draws as formal a distinction as possible between the Pythagoreans and the supporters of the Ideas; the εἴδη which Simmias and Cebes accept in Phaedo 76 D presuppose the dialectic which Aristotle (Metaph. 987 b 31) asserts, in complete agreement with the Socrates of the Phaedo 99 E, to have motived the theory of the Ideas; Aristotle's words l. c. show that he contrasts Pythagoreanism with this theory. The passage in which Aristotle compares the Platonic μέθεξις with the Pythagorean μίμησις (987 b 10) does not state that the Pythagorean Numbers are εἴδη, and is followed shortly by the passage cited above (987 b 31) which contrasts these numbers with the Ideas. Thus the supposed evidence for a widespread theory of Forms disappears; and it seems that we should be bound to regard such Forms as essentially substantive, so that if the substantive nature of the Platonic Form is exaggerated by Aristotle, there is the less intrinsic reason for supposing that a doctrine of Forms was so widely held as Burnet argues.

Zeller's account of the development of the Megarian metaphysic may be thus summarised. The Megarians, like Plato, start from the Socratic demand for definitions. Under the influence of Eleaticism, both hold that "only the permanent element in things is real"; the permanent element they find in the concept or "intelligible species". This they hypostatise into a kind of thing or substance. At this point there arises a divergence of view; the problem being raised how the unity of the concept can be reconciled with the plurality of experience, Plato attempts to solve it in such a way as to assure the possibility of knowledge, while the Megarians, influenced more and more by Eleatic dogmas, regard it as insoluble and ultimately deny even the plurality of concepts. It will be observed that this account rests entirely on the supposed identity of the εἰδῶν φίλοι with the Megarians, to whom accordingly Zeller assigns the Platonic conception of the Idea as he understands it. Hence, if his view of the development of Platonism is incorrect, his account of Megarianism is vitiated; if, again, it can be shown that the principles which guided Plato are in distinct opposition to the principles on which the fully developed Megarianism rested, Zeller's account has no basis at all.

It appears to me that the treatment of Socrates and his influence on the theory of knowledge by Zeller and most modern critics

is vitiated by a Kantian subjectivism. The Begriff (concept) of these critics stands now for an object which exists for a thinking consciousness, now for the thought itself. Now it is quite true that for Plato only the conceptual view of things can reach ultimate reality: the treatment of the Ideas as numbers evidently is motived by the desire to eliminate all imaginative elements from them. It cannot be denied that in Plato the distinction between Begriff and Vorstellung is clear and vital. It is for Plato one aspect of the distinction between scientific and empirical knowledge common to all the Socratic schools, and directly due to the Socratic definition. But it would be a mistake to regard this aspect of the distinction as the pivot on which discussion turned among the followers of Socrates. The epistemological questions raised by Socrates and subjected to regular discussion by his successors were raised in a thoroughly realistic form. The Begriff of the modern commentator covers sometimes *οὐσία* or *πρᾶγμα*, sometimes *λόγος*, which the Greeks kept distinct. The realistic attitude is well shown in the Greek terms used in the theory of definition. A modern writer would probably think of definition as a process which makes your ideas clear and distinct. Logically, it would be regarded as determining the meaning of a term; this would be further explained as analysing the concept which the term expresses; thus, to use Meinong's distinction,[10]) in defining a term you give at once the objective significance (Bedeutung) and express the existence of an idea or concept in a mind (Ausdruck). Methodologically, definition would be connected with the requirement which makes definition a preliminary to syllogistic argument, as a necessary condition of exact thought. Now the inquiry into the *τί ἐστι* was first expressly and systematically carried on by Socrates. But for Socrates and his successors definition was no preliminary process of fixing terms; it was the goal of method; the inquiry into the *τί ἐστι* supplied the major premisses of knowledge; after the *τί ἐστιν* is determined nothing remains but the application of knowledge. For Socrates definition does not primarily answer the question *τί σημαίνει τὸ ὄνομα*, but the question *τί ἐστι τὸ πρᾶγμα*. In Aristotle, with the development of syllogistic doctrine and the distinction between the formal and scientific use of syllogism, we find nominal

---

[10]) Meinong, Annahmen', pp. 16—19.

and real definition marked off from one another: but his doctrine that the middle term in demonstration must be the cause, and ultimately the formal cause, shows that the determination of the *τί ἐστιν* is the key to knowledge. Prior to Aristotle the question *τί ἐστι* means always "what is the *οὐσία* of A?", never "what is the intension of the term A?" or "what is the content of the concept A?" A formula (*λόγος*) has to be found which shall express the real nature of A.

Let us follow out some of the implications of this way of proceeding. It implies, in the first place, that the *πρᾶγμα* to be defined has some kind of empirical existence. In dialectical inquiry (and we must remember that the early logic is dialectics) both disputants agree upon the existence of the *ὑποκείμενον* to be defined.[11]) It implies, secondly, that there is some difference of opinion or doubt or confusion of ideas in the minds of the disputants. But the cause of this and the means of removing it are conceived realistically. The clearness of ideas necessary to a final agreement between the disputants means apprehending the essence of the thing. Now if the question is put in this form, a distinction is implied which is not so prominent if definition is looked on as determining a "concept". For essence involves an opposition between the inalienable inner nature of the object on the one hand and its passing states, transient relations and illusory appearances on the other. Logically, it contains the distinction between essential and accidental predication as Aristotle expresses it. But it is primarily an extra-logical conception, concerned rather with the real conditions of predication than with predication itself. Plato in his classificatory scheme of science sought to give it logical precision, and Aristotle went a step further in the doctrine of the categories, with its rejection of all *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* in definition. Thus in Aristotle essence approximates to "concept", though it is always more, as being the cause. But logic was not developed in Greece as an independent discipline; Plato and Aristotle's treatment of definition and essence show the effort to disentangle the web of logical and extra-logical elements in the earlier views on the subject. The difficulty found by earlier thought in the "is" of the copula exhibits a struggle between the logical effort

---

11) See Gorgias 454 C al.

to reduce all predication to a single form and the metaphysical implications of the concept of being. To a follower of Socrates the question τί ἐστιν always meant "What is the thing really?"; the question could only be answered by a critical examination of ideas, by the method ἐν τοῖς λόγοις, but the answer differed according to the view adopted as to the general nature of reality. When Antisthenes put the question, "What are wealth and poverty, what is justice?" he did not ask for a formal or technical definition of these terms: what he did ask was this "Are these things real conditions of all human activity, based upon fundamental natural characters of man, or are they rather artificial products of our imagination?" To a mind saturated with Eleatic theory, as we must suppose Euclides to have been, the ontological applications of the Socratic question must have seemed the most interesting and important: it would mean to him, in consequence of the absolute division between reality and appearance with which he started, "Is S real or merely appearance?"

Bearing in mind, then, that the Socratic τί ἐστιν did not mean to his followers primarily the determination of "concepts", but the determination of the real nature of things (φύσις, οὐσία) and its expression in a λόγος, let us examine what is known of the Megarian theories.

The central Megarian ἀπορία is the difficulty of reconciling unity with plurality. This problem assumes various forms in the history of Greek thought. It appears first in the Eleatic contrast between the unity of absolute being and the plurality of experience, especially as shown in the fact of change. Prominent in the thought of Plato is the problem of reconciling the unity of the universal predicate with the plurality of its subjects; the problem of predication, as Gomperz calls it.[12]) It appears again as the difficulty of grasping the identity of the individual through its changing states, a difficulty which sometimes takes the wider form of grasping the unity of the subject amid the plurality of its determinations, Gomperz' problem of inherence. We shall see that the first and third of these ἀπορίαι were undoubtedly developed by the Megarians; but if they held a doctrine of εἴδη in the sense in which it is attributed to them by Zeller, it is the second that is the most important, and this

---

[12]) Gomperz, Griechische Denker, i. 143 ff.

is raised in a special form, asserting the reality of the universal "concept" as against the many of experience.

Now it will be noticed that the first and third of the problems concern the existence of the concrete individual, and do not in the least imply the reality of the universal as such. As far as I can see, there is no reason whatever for attributing to the Megarians any doctrine that the universal as such is alone real. Zeller's account runs thus. Plato and the Megarians, following out the Eleatic conception that Being is permanent, found that though the objects of experience are transitory and changeable, they contain a permanent element, the universal predicates, which are apprehended by reason. Hence the universal as such is real. But while this view agreed with the Parmenidean criticism as regards the permanency of the real, it left over the difficulty how the unity of the universal can be reconciled with the plurality of its manifestations. This difficulty the Megarians could not solve, so that the world of reality and the world of appearance fell apart into two unrelated systems; and further criticism showed that the plurality of *εἴδη* was inconsistent with the unity of Being, so that ultimately only the supreme *εἶδος* of Being is real.[13]) Plato, on the other hand, tried to solve the difficulty and his solution is to be found in the *κοινωνία τῶν γενῶν* of the Sophist.

This account seems to me to be radically unsound. To begin with, it is not the case that the Platonic *εἶδος* was ever regarded as a unity which excluded plurality.[14]) From the very first the *εἶδος* is unity in plurality. In Symposium 211 B Plato is careful to insist that the unity of the one Idea is not disturbed by the plurality of its manifestations. But the account of the *αὐτὸ κερκίς* in Cratylus 389 B shows the other aspect; it is of the very essence of the *εἶδος* to manifest its unity in the diversity of its application. This point is just as clear as in the *κοινωνία τῶν γενῶν* of the Sophist. From the very first the Platonic theory of *εἴδη* implies a denial of the Eleatic doctrine that unity and plurality completely exclude each other, although it is in the later dialogues that Plato addresses himself to the explicit justification of his view on this point.

---

[13]) Cf. Döring, Geschichte der griechischen Philosophie, I. 511—12.

[14]) Cf. Stewart, Plato's Theory of Ideas, pp. 6 ff.

Now the motives which led Plato to this doctrine of the εἶδος, the universal scheme or plan, realised in diverse forms, seem to have been in thoroughgoing opposition to the fundamental principles of Megarian thought. In the Parmenides, after the difficulties attending the relations between Idea and particular have been stated, it is explicitly said that if they are not to be solved, knowledge becomes impossible (135 B). But Plato insists that knowledge is possible. Now by this he does not mean that such knowledge is of an object totally disconnected with experience. He means that every part of experience is connected together in one system of reality. Every bit of experience implies an εἶδος. This is plainly implied in the classification of εἴδη in Parmenides 130 B ff. The arguments alluded to by Aristotle (Metaph. 990 b 10 ff.) as proving too much have the same implication, that all matter of experience is matter of scientific knowledge. The same inference may be drawn from the account of the method ἐν τοῖς λόγοις of the Phaedo. Plato, it is true, constantly contrasts the obscurity and contradiction of experience with the clearness of pure thought, but he never treats experience as mere illusion. The continuity of popular and scientific thought is a marked feature in the Division of the Line.[15]) Already in the Republic the object of δόξα is allowed a certain position in reality; it is distinguished from Not-being, under which we are told that the Megarians reckoned everything other than the one fundamental Being.[16])

Thus the Platonic doctrine that the universal εἶδος is real is a mediating doctrine, aiming at a reconciliation between the ultimate unity of the real and the plurality of experience, and it is hard to see with what other object it could have been developed. But there is no evidence that the Megarians had any such aim; on the contrary, mediation and reconciliation of opposites seem far removed from their way of thought. This was just as extreme, just as abstractly critical as the Parmenidean. For them, experience and reality fall apart completely; for Plato, experience organised and systematised as knowledge comes into contact with true Being. But if this account is correct, that Plato's recognition of the universal as

---

15) Cf. Taylor, Mind, N. S., vol. V, p. 506.
16) Diog. Laert. ii. 106.

real (which Aristotle certainly held to be a doctrine peculiar to the Academy) was due to his desire to reconcile experience and reality, we should expect to find that the Megarians held the unique individual nature of reality.

Now not only is this conclusion in agreement with what we are told of the Megarian ontology, but if the Megarians proceeded directly from Eleatic premisses, they must have held this view. Let us try to get some idea of the way in which the Socratic teaching would influence one who was strongly imbued with Eleatic ideas.

Now it seems certain that the Megarians were primarily interested in metaphysics and dialectic, and only secondarily in ethics. Their ethical teaching seems to have been comprised in an attitude of ἀπάθεια towards experience, with an extreme adherence to the superiority of the speculative life. They seem to have fully adopted the Socratic doctrine that virtue is knowledge, and to have identified knowledge with metaphysical consistency. Hence we may suppose that their chief interest in the Socratic teaching was directed towards his development of dialectic, and that they applied it to their metaphysic.

Here we must remark on the fact that the method of Parmenides himself was really a method ἐν τοῖς λόγοις with a close affinity to the Socratic method of definition. Parmenides had investigated the conception of Being: he had laid down certain characters as the inalienable predicates of Being--unity, immutability, completeness, corporeality--and worked out a system of reality which was in absolute contradiction with experience. Zeno had shown that if space and time are treated as a plurality of discretes they give rise to inevitable contradictions. To an Eleatic, interested primarily in absolute being, the primary application of the Socratic question would be "What is Being?" It would mean for him that the inquiry into the essential characters of Being must be carried on in the spirit of the strictest dialectical criticism.

Now within the Eleatic circle certain antinomies had already arisen. Parmenides had taught the finitude of Being, Melissus its infinite extension in space. Whatever may have been Zeno's object in his attacks on motion, their result was to show that space is both one and many. The Megarians seem to have argued that as the spatial and corporeal predicates of the Eleatic Being contain a fundamental

contradiction, they cannot be attributes of true Being. Being is im-corporeal. But if so, some positive characters must be found for it; the Absolute cannot be a zero. Its *formal* characters remain the same, unity, immutability, completeness; but these formal characters must be derived. We must ask what is the *positive* nature of that which by its own specific constitution cannot change, cannot admit diversity, cannot fail of completeness. The answer given by the Megarians to this question seems to have been the Good. We may suppose them to have derived the unchangeability of the Good by some such argument as that used in *Republic* 380 D, that any change would be towards a worse. Its unity might follow from the absence of degree in absolute good, its completeness from some such considerations as those which determine the conception of the chief good in Plato and Aristotle. These developments, be it noted, carry yet further the separation of reality and experience taught by Parmenides, who at least allowed the corporeality of true Being.

If this account of the relation of Megarianism to Eleaticism is correct, then the Megarian Absolute is conceived as a *substance*, a unique permanent being with inalienable attributes, and everything which lacks these attributes falls into the category of Not-being, and becomes mere illusion. The Megarian critique of experience is merely the demonstration that no object of experience fulfils the conditions laid down. The objects of experience present themselves as *αἰσθηταὶ οὐσίαι*, concrete objects of which various determinations can be predicated. But on examination it is found that these *predicates* are indeterminate; they do not exclude one another; they are abstractions which upon criticism turn out to contain an infinite variation and plurality; they are self-contradictory, and therefore unreal. Here the Megarians must have been in direct opposition to Plato: Plato holds that there is indeed inconsistency in experience, but argues that if the predicates are taken by themselves apart from their applications, this inconsistency disappears; the beautiful is always beautiful: the Megarians insisted that the predicates themselves contain inner inconsistencies. But if so, the Megarian *εἴδη* must disappear into the realm of pure fiction. I shall show that the Megarian logic (or eristic) tries to prove the indeterminateness of all predicates save those of the ultimate Being. Again, if you examine the *subjects*, the concrete *ὑποκείμενα* of these

attributes, they also break up into an infinity of transient things, with no permanent and essential determinations whatever. From whichever side you take experience, it lacks every one of the attributes which pure reason determines to be the necessary attributes of Being.

Such a theory, indeed, establishes one supreme immutable substance, to which the words in Sophist 248 E well apply, but it virtually denies all substantiality to the world of sense-experience, which becomes a mere flux of illusory phenomena, having no assignable connexion with reality. It appears to have been the direct aim of the eristic logic of the Megarians to emphasise to the uttermost this feature of all empirical objects. Prantl in his account of the Megarian logic (Geschichte der Logik, i. 33 ff.) draws freely upon the eristic fallacies cited in the Euthydemus and the Sophistici Elenchi. In this I believe him to be fully justified. But it is unnecessary to follow him in his view that the Megarians derived their eristic methods from the "sophists" (p. 33). Joel has shown [17]) that the eristic "sophists" are the Megarians and the Cynics. If we compare the Protagoras with the Euthydemus and the Sophist, we see that the sophists of the latter works are not the older teachers of civic virtues but rather pseudo-philosophers, whose aim is the development of the individual and whose method is dialectic, modelled more on the Socratic than on the Zenonian lines. The Megarians are regarded by the later tradition as the eristics par excellence, and the fallacies attributed to them by this tradition are to be found in the work of Aristotle, together with many others of kindred import.

It is less difficult than has been sometimes supposed to find a purpose underlying such of the fallacies "of the sophists" as are not purely verbal. Predication means asserting some general idea of some subject or ὑποκείμενον. True predication means asserting a determinate idea of a permanent determinate subject, which necessarily has the character connoted by the predicate. The aim of the Megarian dialectic is to show that no such determinate predicate and no such permanent subject can be found in experience.

---

[17]) Joel, Der echte und der Xenophontische Sokrates, i. 369 ff.

Under the first head, the indeterminateness of predicates, comes σωρείτης and φαλακρός (D. L. ii. 108), the point of which is simply to show that in these cases no clear line can be drawn between P and not-P, so that the principle of contradiction does not hold.[18]

The sophistries about the predication of πατήρ and ἐμός in Euthydemus 297 D, 302 A are to be classified under this head. They are not, at least directly, connected with the difficulty how a thing can be in any sense other than itself. Nor are they simply due to inability to understand relations. The point at issue is this: if a relative term is applied to a particular object, it implies a relation to some particular object. Thus the relative term raises in a specially acute form the difficulty how the unity of the general concept can be preserved in its application to particular cases; it is Gomperz' "problem of predication". Metaphysically the ἀπορία involves the doctrine of the particularisation of relations; this point is clear in the argument about "mine", which seeks to show by a reductio ad absurdum that the relation between myself and mine varies according to the nature of the object called mine. This fallacy is cited by Aristotle as a variety of Accidens (S. E. 179 b 3). Another variety of Accidens seems to have the same bearing. If Coriscus is different from Socrates, and Socrates is a man, Coriscus is different from man, and therefore not a man. (S. E. 166 b 34). Comparing Simplicius, Phys. 120, 13 D. we see that different (ἕτερον) means λόγῳ ἕτερον. The point seems to be that the manhood of Coriscus and of Socrates are different,[19] so that the single idea of manhood becomes broken up among the infinity of individual men. This being so, all empirical reasoning about men becomes at best a kind of analogy, in which no determinate universal can be found to supply a proper major premiss. Reasoning about the objects of experience falls under the censure which we are told was passed by Euclides on the Socratic method of analogy (D. L. ii. 107). The Platonic ideal of a scientific knowledge which deals with things through their εἴδη alone (Republic 511 B) is an empty dream. When Simplicius attributes to the Mega-

---

[18]) Contrast Plato's solution of the apparent contradiction in calling the same finger both great and small in Republic VII, 523 C ff. Sorites seems to deny that "greatness" and "smallness" are each "one", because they seem to slide into one another.

[19]) Cf. Herbert Spencer, Principles of Psychology, ii. 60.

rians the axiom that things of which the λόγοι are distinct are themselves distinct (Phys. 120. 12 D), he simply means that they argued as formal logicians. Now the fallacies termed Accidens (συμβεβηκός) by Aristotle, most of which are assigned to the Megarians by other authorities, rest on a disregard of essential and unessential predication, a distinction which is ultimately material rather than formal. The object of those who propounded these fallacies is to prove that you cannot dissociate the universal from its particular subject, so that the fixity of the universal required for strict formal reasoning is unobtainable in all matters of experience. The peculiar form of the τρίτος ἄνθρωπος attributed by Alexander (Metaph. 84. 7 H) to certain sophists seems to have touched on this point. What do you mean by ἄνθρωπος in the sentence ἄνθρωπος περιπατεῖ? You do not mean this man, Coriscus, with the unique manhood of Coriscus; nor do you mean the relatively abstract manhood of such a proposition as "the Greeks are men"; but a something with the uniqueness of the individual, yet not determinate, as in the case of Socrates or Coriscus.

The second class of fallacies raises the problem of the self-identity of the concrete subject through a process of change. Simplicius, Phys. 120. 13 D, attributes to the Megarians the argument that as the λόγοι of Σωκράτης λευκὸς and Σωκράτης μουσικός are distinct, Socrates is distinct from himself. This argument clearly turns on the difficulty of reconciling the plurality of attributes with the unity of the subject, in the special form of the difficulty of the relation between the πάθη and the subject. The argument has been generally taken to show that the Megarians agreed with Antisthenes in allowing only identical judgements; I shall return to this point later, and for the present will merely remark that the ἀπορία has a close affinity to the one mentioned by Aristotle (S. E. 175 b 19) how opposite πάθη can be successively predicated of the same subject. He cites a solution which he rejects; it is not the same Coriscus that is unmusical and musical, but this Coriscus is unmusical and this other Coriscus is musical. The solution is based on the principle assigned by Simplicius l. c. to the Megarians, viz: ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι ἕτερά ἐστιν. It may be noted that two passages in the Euthydemus, which have been usually regarded as containing mere verbal quibbles, really imply the same principle. In 293 C Euthydemus argues that a subject

cannot be both ἐπιστήμων and ἀνεπιστήμων, because, if so, be both is and is not ὅς ἐστιν. So in 283 CD Dionysodorus tells Ctesippus that if he desires Clinias, who is not wise, to become wise, he desires him to become ὅς οὐκ ἔστιν, i. e. to perish. I cannot think that this is merely a fallacy in dictione, because the use of ὅς here for οἷος must have seemed just as forced to a Greek as it does to us. It must be the application of some theoretical principle. And this principle asserts that the πάθη of a subject must be included in the being of the subject. The full meaning of the ἀπορία is to be reconstructed somewhat as follows. If Socrates is a permanently existing substance, then the λόγος of Socrates must be predicable of him always and in every context. But as a matter of fact Socrates changes; the λόγος of Socrates at any time must include all his nature and his πάθη; as change is continuous the one λόγος of Socrates breaks up into an infinity of λόγοι, each of which has a different content. If we consider the relation of a thing to its πάθη, the "is" predicating whiteness must be limited to the now. Hence this dilemma: either Socrates is or is not identical through his changes; if he is, then the propositions Socrates is ignorant, Socrates is learned, are both true of the same identical subject, which is forbidden by the principle of contradiction; if he is not, then all predication is strictly confined to the now, and as the πάθος is part of Socrates, "Socrates" becomes a name for a series of successive transient things.

That the Megarians argued somewhat on these lines seems indicated by convergent lines of evidence. We have seen that the fallacy of συμβεβηκός in the Sophistici Elenchi is specially associated with certain sophisms attributed by name to the Megarians. This fallacy means neglecting the distinction between essential and unessential predication. Now in the Metaphysics Aristotle urges that the denial of the principle of contradiction involves the consequence that all predication is κατὰ συμβεβηκός (1007 a 21). Aristotle's critique is apparently directed against the Heraclitism of the time, but if my account of the doctrine of the Megarians is correct, they could well be included among those who denied the principle of contradiction, because they did deny it of all permanent αἰσθηταὶ οὐσίαι as understood by the ordinary man.

Another bit of evidence is provided by the well-attested denial of the potential. Eudemus tells us that the eristic ἀπορίαι about

predication were first solved by the Platonic distinction between two senses of the word "being", a distinction which may be identified with that between essential and unessential predication (καθ' αὑτὸ and κατὰ συμβεβηκός: see Eudem. ap. Simplic. Phys. l. 97. 25 D). Plato's meaning may be thus put in more modern terminology. When we predicate old, wise etc. of Socrates the "is" of grammatical expression marks the relation of the attribute to the subject in which it inheres. But the subject, Socrates or man, is not the object as it presents itself to sense-experience; it is a conceptual system, of which all the attributes form part; the present tense of the copula does not imply a strict time-relation, but the noetic relation of attribute to its subject. Rightly understood, there is no contradiction in predicating both old and young of Socrates, because the idea of the conceptual system "Socrates" necessarily includes both. Eudemus, however, (Simpl. l. c. 98. 7 D) considers that the Aristotelian distinction of the actual and the potential is necessary for the final solution of the problem. In other words, Socrates is more than a mere conceptual system; he is a real substance existing in space and time; it is true that we can only grasp what Socrates i s by considering his whole life, but on the other hand we must fully recognise his development in time; the "is" of predication here is not completely timeless; yet we must distinguish between what Socrates is now and what he will or may be in the course of time; hence the fully concrete idea of Socrates involves the conception of potential being. The Megarian opponents of Aristotle seem to have retorted that his conception of the potentially existent involves the inadmissible assertion that a subject may both be and not be the same at the same time. But if my idea of Socrates is not to include anything that is not actual at this time, Socrates is never identical with himself but is a mere succession of differents, and "is" can only be predicated under the strictest of time-limitations.

Such a resolution of the permanent substance into what may be called a series of transient substances is in close agreement with the treatment of motion by the Megarians. Analysing the time and space occupied by the movement, the Megarians were unable to detect motion anywhere; all that analytical thought could descry was a body stationary at a series of points during a series of points of time. Hence Diodorus Cronus demonstrated that nothing moves (κινεῖται)

though, in accordance with the empirical hypothesis, it may be said to have moved (Sext. Emp., adv. Math. x. 85). The *ἀπορία* dates from the Zenonian arguments against motion, and another solution is mooted in Parmenides 156 D, where an *ἐξαίφνης*, not in time, is posited to get over the difficulty. The sophisms cited by Plato and Aristotle seem to show that the same mode of analysis was applied to the qualitative change of the object. All that could be found was a series of different states of the object: and as the state cannot be separated from the object itself, which is indeed known only through its states, these become, strictly speaking, a succession of different objects.

Electra and *ἐγκεκαλυμμένος* are attributed by Diogenes (ii. 108) to Eubulides, and are cited by Aristotle (S. E. 179 b 1) as examples of the fallacy of Accident. Hence we have evidence that arguments of this type were used by the Megarians. But the aim of these sophisms seems to be that of showing that a permanent idea of the individual is difficult. Either your idea of the individual contains its accidents or it does not; if it does, it must change as the individual changes, if it does not, you cannot find any positive content at all. If the *συμβεβηκότα* can change without destroying the unity of the subject, the subject of these *συμβεβηκότα* is permanent. But, urge the Megarians, can we say that wisdom (see Euthydemus 283 C) is not part of the individual so long as he is wise? If it is part, the individual is different as his qualities change; his *οὐσία* is different. The idea of Clinias as he is now may be analysed into the general contents abc, which can be described in a *λόγος*; the idea of Clinias after he has acquired knowledge is analysable into abd; therefore Clinias is different.

The denial of the possibility of *μαθεῖν* or *ζητεῖν* is merely a variety of this difficulty, and particularly of the denial of *κίνησις*. The act of knowledge (*ἐπίστασθαι*) implies a state of the knowing subject (*ἐπιστήμονα εἶναι*).[20] Hence learning implies three successive states; first, ignorance; last, knowledge; between them an intermediate state which can only be described as both ignorance and knowledge, just as motion seems to involve successively position of the moving

---

[20]) Euthydemus 283 E, where a paralogism turns on the substitution of *ἐπιστήμων εἶ* for *ἐπίστασαι*.

object at the point A, at an adjacent point B, with a third intermediate position or transition (the ἐξαίφνης of Parmenides 156 D) between them. But further analysis shows that you have to think the body at a given point at any given moment, and that the transition from one point to another disappears altogether. So if you think the passage from ignorance to knowledge, you can find a point at which the subject is ignorant, and another at which he has knowledge, but no transitional period can be thought. Hence you find yourself in this dilemma. If you insist on the continuous identity of the subject, you must assert that he is both ἀμαθής and ἐπιστήμων: but if the principle of contradiction forbids you to make this assertion, then you have to maintain that *Κλεινίας ἀμαθής* and *Κλεινίας ἐπιστήμων* are two distinct substances. In neither case is learning possible, for this is defined as the process by which that which before was ignorant and not learned is now learned and not ignorant.

I have elaborated the analysis of this side of the Megarian logic because it appears to me to bear out Prantl's contention that their treatment of the universal was intrinsically nominalistic, and to prove, in the words of Prantl (Geschichte der Logik, i. 37), that the "nimbus of a Megarian theory of Ideas completely disappears."

Comparing together the Megarian ontology and logic, as they have come down to us, we find that they reaffirmed in a new form the Parmenidean principle of the unity and completeness of Being, and carried to yet further lengths the destructive criticism of experience developed by Zeno. The region of experience nowhere shows that unity which is necessary to Being; everywhere it breaks up under analysis into an infinity of differents. Time and space are series of discrete elements. The same infinity is disclosed in the being of empirical objects. This being is analysed from the standpoint of predication, a question to which the rise of dialectic had given great prominence. If there is knowledge of sense-objects, it is given, not in the sensations themselves, but in the judgements of existence founded on them[21]. Predication involves the distinction of the

[21]) See Theaetetus 185 C. This I take to be a presupposition of all the dialectical schools. The earlier section of the dialogue, in which the definition of knowledge as sense-perception is discussed, deals with the problem of knowledge as it had been approached from the side of empirical science; from this point onwards it treats of aspects of the problem of knowledge as it presented itself to the dialecticians.

subject (ὑποκείμενον) and the predicate; what the subject is is developed in a series of propositions. Now when you say that Socrates is young you mean (denote) by "young" the same thing as by "Socrates" but the attributes of a thing are inseparable from it, so that when you assert Socrates to be old you must mean a different thing. Thus the subject breaks up into an infinite series of transient things. You can only think things by an abstraction which is, in the words of Bacon, subtilitati naturae longe impar (N. O. i. 13). In another way things show their recalcitrancy to the efforts of thought to comprehend them. What Socrates is even at the moment can only be imperfectly developed in a series of propositions, "Socrates is white", "Socrates is musical" etc. (Simplicius, Physics 120.13D); each of these propositions describes Socrates by a different λόγος (formula) "white-Socrates", "musical-Socrates". Either these λόγοι are complete representations of their objects, or they are not: if they are, then the one Socrates breaks into as many objects as there are propositions necessary to describe him; if they are not, then they are abstractions and false. Nor can the general predicate be saved from the disruption inherent in every empirical unity. The meaning of every general term varies according to the particular case to which it applies; if you attempt to find a common element in these cases you are illegitimately abstracting; judiciously chosen examples show the dualism of thought and its objects; either the general term has one fixed meaning, in which case the eristic syllogism must be valid, or it has not, and all representation of things by thought is inadequate. Thus neither the individual, Socrates, nor the universal "man", "white", has an οὐσία, because if you try to determine the λόγος τῆς οὐσίας in either case it splits up into an infinity of λόγοι.

If the eristic arguments which develop this point can be attributed to the Megarians, they provide conclusive evidence against the correctness of Zeller's view, for this simple reason, that they appear to contradict flatly the τὸ καλὸν ἀεί ἐστι καλόν which is the cornerstone of the Platonic doctrine of Ideas. [22])

---

[22]) I believe that the Megarian nominalism could be independently established by a line of proof which I have not followed out in this paper. In the early logic predication is regarded as applying a λόγος to a real subject.

The Megarians seem to have inherited the Eleatic view that difference excludes all sameness, a view already controverted in the doctrine of *μέθεξις*, which seems to have formed part of the Platonic theory of *εἴδη* from the beginning. Under their destructive criticism the world *κατακεκερμάτισται* into an infinity of separate factors, incapable of being united again as the multiplicity of experience was united by the Forms of Plato. The chief instrument by which they effected this *κατακερματισμός* of empirical reality was the principle *ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι, ταῦτα ἕτερά ἐστι, καὶ τὰ ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων* (Simplicius, Physics 120.13D). But if difference excludes identity every difference is of equal value: every ideal difference (Hume's "distinction of reason") carries with it a real one: no dividing line can be drawn between essential and accidental differences: all the subtle distinctions on which the Platonic and Aristotelian theories of knowledge are founded disappear into nothing. The denial of *δύναμις* seems to apply the same separatist principles to causation, which becomes a series of discrete acts without inner connexion: and the last stage is the fatalism underlying the *κυριεύων λόγος* of Diodorus Cronus.

This subject is always *καλὸν πρᾶγμα*, not *τὸ καλόν*; and when Plato desires to vindicate the distinct being of the universal, he declares that it can stand as subject, and that it is the only subject of which necessary predication is possible, *τὸ καλὸν ἀεί ἐστι καλόν*.

X.

The Idea of Feeling in Rousseau's Religious Philosophy

by

A. C. Armstrong.

The religious philosophy of Rousseau is contained in three principal groups of his writings. The positive statement of the doctrine appeared in the major works of 1761—62: the religious experiences of Julie in the second half of the Nouvelle Héloise announced the advent of the new religion of feeling; the fourth part of Émile gave sentimental deism its classical expression in the Profession de Foi du Vicaire Savoyard; the eighth chapter of the fourth book of the Contrat Social added the principle of the religion civile. To the criticisms called forth by these discussions Rousseau replied in several controversial writings-Lettre à Beaumont, 1763, Lettres de la Montagne, 1764 etc. Personal details and illuminating references to the central argument are found in the autobiographical works of his later years (the Confessions, the Dialogues, the Rêveries du Promeneur Solitaire) as well as in his varied correspondence.

Throughout these different discussions Rousseau's position on religious questions remained the same. As all the world knows, he inaugurated the reaction against the French Enlightenment by advocating the religion of the heart. Standing midway between the traditional orthodoxy of the Church and the dogmatic negations which the philosophes had reached, he steadfastly defended the deism of feeling against friend und foe. In contrast to the superstitions of priest and bishop, his conclusions formed for him the pure content of the gospel, freed from the accretions of doubtful or incredible dogma. Over against the unbelief of the philosophical coterie, they represented the religion which reason sanctioned and which ennobled, while it

sweetened, the course of human life. The content of this faith was less inclusive than that of the Christian mystics. In its form it followed a less stringent method than that of Kant, or even than the methods adopted by later and less precise defenders of the faith which is based on values. Nevertheless, it served as a link between the more complete acceptance of dogma on the part of thinkers within the Church and the practical belief which so large a part of later philosophy has favored. For Rousseau its principles were "written on the heart in ineffaceable characters". At least they made appeal to the religious feeling in successful opposition to the skepticism of the Encyclopaedist school.

Sentimental deism, therefore, is the established formula for Rousseau's religious philosophy. His is the religion of the inner light, founded on the sentiment intérieur. What is not so generally recalled is the fact that this faith of feeling was introduced or accompanied by a considerable amount of theoretical discussion. The Savoyard Vicar begins his Profession—as he concludes it—by an appeal to inward conviction[1]); but his method implies a defence of the self as a judging, active being whose deliverances are worthy of credence[2]), and this in turn becomes the premise for a reasoned argument[3]). The activity of the self has its counterpart in a "will which moves the universe and animates nature"; the order of the world adds to the evidence for the divine activity a proof of the divine intelligence. Man, the foremost of earthly creatures, is free and therefore immaterial. Evil is chargeable not to Providence, but to our own free action. God's justice will right the balance of good and ill in a life after death, though the eternal continuance of this existence is not certainly proven. These "principal truths" are deduced from the sentiment intérieur as well as from the "impression of sensible objects"[4]), but the preponderance of theoretical argument at this stage is little

---

[1]) Cf. below 247 ff.

[2]) Émile, IV, 568—570, vol. II of the Oeuvres Complètes, Paris, Firmin-Didot et Cie., 1883. Cf. Ch. Borgeaud, Rousseaus Religionsphilosophie, 1883, 20—26.

[3]) Émile, 570—580.

[4]) Émile, 580—581.

less marked than the familiar nature of the conclusions reached. Both the content and the form of the discussion are characteristic of reasoned deism rather than of belief of the affective type.

The causes of this result are for the most part to be found in the circumstances of Rousseau's life. During the middle period, while his genius was maturing and he was composing the works which brought him fame, the current of his thinking was largely determined by his relations to the Encyclopaedists. Because of temperamental differences, however, and the effects of early training, as well as because of a growing divergence of opinion, he never fully sympathized with the free-thinkers, even before his breach with the leaders of the school. It is intelligible, therefore, that he should frame his defence of faith in opposition to their tenets, and if only for purposes of defence, avail himself of weapons which they had used. As Hettner phrased it in his literary history, „Für Denjenigen, welcher die Schriften der französischen Materialisten kennt, ist es merkwürdig zu sehen, wie hartnäckig und umsichtig Rousseau Zoll um Zoll ihnen den Boden streitig macht" [5]). The sensationalism of Helvétius's De l'Esprit Rousseau subjected, though not without inconsistency[6]), to an especially vigorous criticism. The Helvetian identification of judgment and sensation[7]) undermined the organizing principle of the positive argument which has just been outlined. It was also abhorrent to Rousseau on account of its related doctrines concerning man's moral nature and his position in the scale of created beings, and because he held it to be in essence materialistic. With these objections in mind he frequently made it an object of attack. The projected critique of 1759 was abandoned before publication in view of the proceedings instituted against Helvétius and his work[8]). But we possess the marginalia published by Dutens after Rousseau's death[9]). The first part of the Vicar's Profession contains a vigorous polemic against the sensationalistic doctrine.

---

[5]) Literaturgesch. des XVIII. Jahrhunderts, T. II, 5. Aufl., 1894, 467 ff.

[6]) Cf. below 252—253.

[7]) De l'Esprit, Discours I.

[8]) Cf. Rousseau's Lettres de la Montagne, Part. I, Lettre I (Oeuvres, III, 8 note [1]).

[9]) Oeuvres, III. 287—291.

although its protagonist is not named. The letter to Moultou of August 1, 1763[10]), summarily states the objection to sensationalism because of its materialistic implications and shows the influence of the controversy on Rousseau's method of investigation. Vernes, so Rousseau complains to Moultou, had criticized him for using in the Vicar ,,ce qu'il appelle le jargon de la métaphysique''. ,,Et il suppose'', he continues, "que j'ai eu besoin de ce jargon pour établir la religion naturelle, au lieu que je n'en ai eu besoin que pour attaquer le matérialisme. Le principe fondamental du livre de l' Esprit est que juger est sentir; d'où il suit clairement que tout n'est que corps. Ce principe étant établi par des raisonnements métaphysiques, ne pouvait être attaqué que par de semblables raisonnements."

On its face this statement of method is decisive. It is corroborated, moreover, by many other passages in Rousseau's writings—in the celebrated letter to Voltaire concerning the latter's poem on the Lisbon earthquake[11]), for example, in the most characteristic parts of the Profession itself[12]), in the Rêveries du Promeneur Solitaire[13]) from the author's latest years[14]). Again and again the competence of philosophy to decide the ultimate questions is challenged because of the conflicting answers which it gives (as well as because of the unworthy traits which Rousseau considered characteristic of its votaries). Appeal is taken to the inner light to decide issues which the intellect is unable to determine in a convincing fashion, or even as a substitute for reflection altogether. Thus the inference lies near, which by many writers has in fact been drawn, that the theoretical phase of Rousseau's inquiry possessed little importance in his own eyes and little significance for the development of thought at large. It is possible, however, to overestimate the subordination of the rational to the subjective factor. With the letter to Moultou should be compared other dis-

---

[10]) Oeuvres, IV, 453—54.

[11]) August 18, 1756; Oeuvres, IV, 238—246, especially 244—246.

[12]) Cf. below 247 ff.

[13]) Oeuvres, I, Troisième Promenade.

[14]) The number and the varied dates of these passages render questionable Borgeaud's suggestion (op. cit. 75) that the theoretical argument for God's existence seemed sufficient to Rousseau, although not complete, when he wrote Émile, and that his doubts had a later origin.

cussions, notably the interesting passage in the eighth book of the Confessions in which, speaking of his return to the Protestant communion at Geneva, in 1754, Rousseau describes his emancipation from the Encyclopaedists' doctrine:

La fréquentation des encyclopédistes, loin d'ébranler ma foi, l'avait affermie par mon aversion naturelle pour la dispute et pour les partis. L'étude de l'homme et de l'univers m'avait montré partout les causes finales et l'intelligence qui les dirigeait. La lecture de la Bible, et surtout de l'Évangile, à laquelle je m'appliquais depuis quelques années, m'avait fait mépriser les basses et sottes interprétations que donnaient à Jésus-Christ les gens les moins dignes de l'entendre. En un mot, la philosophie, en m'attachant à l'essentiel de la religion, m'avait détaché de ce fatras de petites formules dont les hommes l'ont offusquée[15]).

Of broader scope than the letter, this description suggests the influence of Rousseau's reasoned inquiry on his own religious development, as the letter had indicated its place in his polemic against the radical school. Even if the object of his theoretical discussion be considered negative, it served this purpose not in his writings alone, but in his personal deliverance from the unbelief of his time. And it is difficult in either connection to draw a sharp line of division between the negative and the positive effects of the argument. For the burden of the reasoning is positive. Self and God, freedom and a future life are defended by adducing constructive principles in their support, rather than by a critical examination of opposing views. Criticism is also present, but it by no means forms the exclusive content of the inquiry. The discussion tends toward results of evidential value, even though they possess, or may be held to possess, less than complete probative force[16]).

In fine, with Rousseau as in the case of many other thinkers of his class, before and since, there is considerable of ratiocination mingled with the appeal to sentiment. The limits of human intelligence are not reached, "philosophy" or "metaphysics" often does not begin, until reasoned thinking ceases to produce constructive results or leads

---

[15]) Oeuvres, I, 204—05.

[16]) Cf. the Lettre à M. de. ***, Jan. 15, 1769 (Oeuvres, IV, 765—67); also Troisième Promenade (Oeuvres, I, 413, 415).

o conclusions definitely unwelcome. Something of this vacillation nay be explained by the transitional character of Rousseau's position, nuch ascribed to his lack of system. But the matter goes deeper than he question of consistency. The tendency of the religion of feeling o include elements of reason is grounded in the nature of reflection tself, and in the conditions under which reflective conclusions are eached. Man forms a unity in his religious functioning as well as n his non-religious life. It is no more possible to exclude intellectual onsiderations from his thought concerning religion than it is to prevent ffective interests from influencing his faith. The conditions of this esult, moreover, are given in factors external to the thinker, no less han in his inner constitution. There are always negative doctrines n contrast to which the faith of feeling has to be built up. Apart from he opposition of radical dogmatists, the world challenges explanation s really, if not as insistently, as the heart demands a basis for life.)r rather, theories of the world and the demands of the heart inevitably nteract. In certain respects, therefore, the indecision of Rousseau's rgument brings it nearer to the truth. His inclusion of reasoned actors, occasional or even inconsistent as it is, results in a discussion f a more catholic type. His religious philosophy differs at once from he intellectualism of the earlier Aufklärung and the more extreme nanifestations of the post-Kantian theology of values[17]).

Nevertheless, the final decision is not made a matter of the heoretical intellect, least of all is it reached by way of discursive easoning. The ultimate test for Rousseau is always the test of inward xperience. This he calls by various names. Now it is *la lumière ntérieure*, now *la voix intérieure*, or *la persu-sion intérieure*, or *l'assentiment intérieur*. ery commonly it is termed *le coeur*, while most characteristically, erhaps, he speaks of it in many different places as *le sentiment ntérieur*. To Rousseau the *sentiment intérieur* furnishes he instrument and method of religious inquiry. Thus he exclaims at he beginning of the Vicar's Profession. "Je pris donc un autre guide: t je me dis: Consultons la lumière intérieure . . . ."[18]). And again: 'ortant donc en moi l'amour de la vérité pour toute philosophie,

---

[17]) Cf. the writer's Transitional Eras in Thought, chap. VI.

[18]) Émile, 568.

et pour toute méthode une règle facile et simple qui me dispense de la vaine subtilité des arguments, je reprends sur cette règle l'examen des connaissances qui m'intéressent, résolu d'admettre pour évidentes toutes celles auxquelles, dans la sincérité de mon coeur, je ne pourrai refuser mon consentement . . . .[19]).

The same criterion is commended to the pupil whom the Vicar is supposed to instruct. The conclusions of the latter are not presented to Émile as principles to be accepted, but as proposals which he is to examine and determine for himself. And in all this the injunction is laid upon him to listen attentively to the deliverances of his heart: —

Mon dessein n'est pas d'entrer ici dans des discussions métaphysiques qui passent ma portée et la vôtre, et qui, dans le fond, ne mènent à rien. Je vous ai déjà dit que je ne voulais pas philosopher avec vous, mais vous aider à consulter votre coeur. Quand tous les philosophes du monde prouveraient que j'ai tort, si vous sentez que j'ai raison, je n'en veux pas davantage[20]).

This quotation from the discussion of conscience well represents the whole. With it other passages may be profitably be compared, in particular those with which the Profession de Foi concludes[21]).

The primary characteristic of the sentiment intérieur is its subjectivity. It is in fact subjective in both senses of the term. It is at once individual and inward, so that it becomes a matter of indifference with which of the two factors analysis begins. Individualism, however, is so peculiarly characteristic of Rousseau and of his thinking that it may be considered first. The individual attitude in matters of faith he everywhere inculcates. The Vicar adopts this method for himself and, as we have seen, enjoins it on his pupil. Independent personal examination is made the rule, whether the negative conclusions of the philosophes form the content of belief or the traditional dogmas of the Church. Once only did Rousseau depart from this position, in favor of his celebrated doctrine of la religion civile, that minimum of practical belief which he deemed essential to the mainte-

---

19) Émile, 568.
20) Émile, 583.
21) Émile, 599—602.

nance of the state[22]). In all other cases, he resolutely defended the right of individual judgment. The only position which he will not tolerate is intolerance, the limitation, in particular, of salvation to a single church. So far indeed is the principle of individualism pressed that the limits of legitimate independence are overstepped. Not only is the inquirer to be freed from the trammels of authority, he is to take small account of the canons of logic, in so far as these require a comparison of his beliefs with the conclusions of other men. His own conviction is to be the final test. Beyond this criterion he need regard no other. If he is himself persuaded, if to certain principles his own nature yields assent, if the inner sentiment witnesses in support of these, he has the supreme warrant for their acceptance, — for such evidence is deemed the highest and most cogent of all.

At this point subjectivity passes into its second phase, the phase of emphasized internality. In the last analysis the appeal is taken not to the individual merely, but to the individual judging by the light of inward feeling. Reason in the restricted sense, as opposed to sentiment, especially discursive reason, deals with outer objects. Superior to reason in its revelation of truth is the light of inward vision. The doctrine is most baldly phrased in the discussion of conscience. "Ideas", it is there maintained, come from without-"sentiments", the final arbiters of belief, spring up within the soul. The disjunction between ideas and sentiments, of course, is not complete. "In certain respects" Rousseau remarks "ideas are sentiments, and sentiments are ideas". Both relate to the objects of thought and to ourselves as affected by them. The distinction depends upon the order of the factors: —

A certains égards les idées sont des sentiments et les sentiments sont des idées. Les deux noms conviennent à toute perception qui nous occupe et de son objet, et de nous-mêmes qui en sommes affectés: il n'y a que l'ordre de cette affection qui détermine le nom qui lui convient. Lorsque, premièrement occupés de l'objet, nous ne pensons à nous que par réflexion, c'est une idée; au contraire, quand l'impression

---

22) Contrat Social, Liv. IV, chap. VIII (Oeuvres, I, 694—699); cf. Lettres de la Montagne, Part. I, Lettre I (Oeuvres, III, 9—16), Confessions, Part. II, Liv. VIII (Oeuvres, I, 204—05).

reçue excite notre première attention, et que nous ne pensons que par réflexion à l'objet qui la cause, c'est un sentiment[23]).

Sentiments then are marked by a primary reference to self. And this quality enhances their title to authority. Now they are substituted by Rousseau for the processes of reason in the determination of questions of faith. Anon-and very characteristically-he joins them to reason as its supplement and indispensable completion. The witness of the inner man is personal to himself and so amenable to no general standards. It is likewise inward and free from the doubts attaching to objective speculation. Connected with this double subjectivity, there arises a peculiar intensity of conviction which gives the sentiment intérieur a unique character, whether it be considered in its theoretical or its practical relations.

To this subjective certainty Rousseau ascribes especial importance. In his view, it possesses distinctive value, apart from any ulterior grounding of belief. It is remarkable that at many stages of the discussion he says so little about the content of the truths accepted and the nature of the light by which they shine, while he dwells so much on the consent which they secure, on the persuasion produced in the believing mind. The temptation is strong to connect the doctrine with his temperamental peculiarities as well as with the circumstances of his intellectual life. Here we seem to discover not merely a reflection of his controversy with the philosophes, and not alone an echo of the questionings which he himself worked through; thought is carried back to the unwholesome emotional temperament, to the love of peace and quiet, to the avowed impossibility — alleged of men in general, but inferred from personal experience — of resting in a state of mental equipoise. As the Vicar puts it,

Le doute sur les choses qu'il nous importe de connaître est un état trop violent pour l'esprit humain: il n'y résiste pas longtemps; il se décide malgré lui de manière ou d'autre, et il aime mieux se tromper que de ne rien croire[24]).

And yet in this, as in many other instances, Rousseau's temperamental exaggerations serve to mould the doctrine adopted into

---

[23]) Émile, 583 note [1]).

[24]) Émile, 567. Passages of a similar tenor are frequent, e. g., Lettre à Voltaire (Oeuvres, IV, 244).

a typical form. His procedure here is classic, even though extreme. Subjective faith always elicits commendation by the assurance which it affords. It has often been praised for this quality in the past, it is so praised to-day by the many who value the security of conviction gained, without perceiving or without admitting the broader logical problems which the position involves. Of these Rousseau was negligent alike by constitution and by training. With him individualism and subjectivism were in the blood. They were also matters of deliberate and reasoned choice, in opposition to the main current of his time; though it needs scarcely to be added that by his commendation of them he stemmed the current and began the reaction which led toward the coming age.

A third principal characteristic of the sentiment intérieur is its immediacy. And this factor also is held to contribute to its certitude. The operations of discursive reason are prolonged, their issue doubtful. The revelation of the inner light is direct and clear. The testimony of the inward witness furnishes immediate enlightenment concerning the truths of natural religion, or the significance of the Gospel, or even the historicity of the Scripture record [25]. Nowhere, however, does immediacy become of greater moment than in relation to the authority of conscience. Many of the earlier moderns had maintained the infallibility of the moral consciousness after their confidence in theoretical reason had been in part or whole abandoned. Here Rousseau follows their example. The rules of conduct, he contends, are given us by the heart speaking with unimpeachable authority. They come from within, yet amid all the diversity of tradition and circumstance they command universal acceptance [26]. But this unanimity obtains because of the innate character of the moral faculty. This is like an instinct, which can not be explained from any experiential or reflective source. The experientialist fails alike when he seeks to disprove the moral con-

---

[25]) Cf. Lettres de la Montagne, Part. I, Lettre I (Oeuvres, III, 11—12, and note [1]); Lettre à Beaumont (Oeuvres, II, 790). The tenor of these passages closely resembles the position adopted by many recent apologists in defending the Scriptures against the attacks of the higher criticism (cf. below 257 ff.).

[26]) Émile, 582.

sensus by citing forced examples to the contrary, and in his attempt to discredit moral sense by construing it in terms of acquired ideas [27]).

But it is easier to deny the fact of moral disagreement than to disprove it; and in general the arguments of the philosophers must be met, if only by the appeal to individual conviction. In order to lighten his task Rousseau distinguishes between moral consciousness as judgment and as feeling: —

Les actes de la conscience ne sont pas des jugements, mais des sentiments: quoique toutes nos idées nous viennent du dehors, les sentiments qui les apprécient sont au-dedans de nous . . . . [28]) And again: —

Connaître le bien, ce n'est pas l'aimer; l'homme n'en a pas la connaissance innée: mais sitôt que sa raison le lui fait connaître, sa conscience le porte à l'aimer; c'est ce sentiment qui est inné [29]).

In this way the difficulty is avoided, but at the expense of a non-rational analysis of conscience. Or rather of a sensitive or non-rational analysis of human nature as a whole. For to ground the doctrine of conscience it is contended,

Exister pour nous, c'est sentir; notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence, et nous avons eu des sentiments avant des idées [30]).

So the discussion returns upon itself. In order to ground subjective conviction and in maintenance of theoretical deism, the activity of judgment was made the premise from which to confute the Encyclopaedist school [31]). In order to defend conscience, the basis of certitude is found in the sensitive groundwork of man's nature. Je ne suis donc pas simplement un être sensitif et passif, mais un être actif et intelligent; et, quoiqu'en dise la philosophie, j'oserai prétendre à l'honneur de penser, — so begins the conclusion of the earlier argument [32]). Exister pour nous, c'est sentir, such is the burden of the

---

[27]) Émile, 582—584.

[28]) Émile, 583; cf. Nouvelle Héloise, Part. VI, Lettre VII (Oeuvres, II, 347, note [1]).

[29]) Émile, 584.

[30]) Émile, 583.

[31]) Cf. above 243—245.

[32]) Émile, 570.

later doctrine. The contrast[33]) points to a broad inconsistency between Rousseau's argument from judging consciousness and his insistence, fundamental to his position, upon "nature" and sentiment[34]). More important still is its revelation of the danger which besets the appeal to ideal principles. The tendency of such thinking is to belittle or to exclude the element of reason. But unless the rational factor can be consistently retained, the conviction reached loses in quality what it gains in force. For, however great its intensity may be, in character it tends toward the lowest noëtical type.

Nevertheless, inner assent need not be exclusively affective. The sentiment intérieur, although it be analysed in terms of sensibility, may imply or include other factors besides feeling and desire. This is true even for Rousseau. In accordance with settled usage, he not infrequently employs sentiment to mean opinion or conclusion rather than a merely emotional experience[35]). Applied in more specific ways, it may contain definite cognitive elements, So often, and again in harmony with classic standards, inner sentiment is made equivalent to self-conscious awareness of the facts of the mental life, of the existence of the self, for example, of its activity and freedom, of the presence in the soul of social as well as of selfish inclinations.[36]) Or principles or truths are felt or sensed, even

---

[33]) It might be urged, indeed, that the contrast is latent also in the original argument, which concludes,

Je sais seulement que la vérité est dans les choses et non pas dans mon esprit qui le sjuge, et que moins je mets du mien dans les jugements que j'en porte, plus je suis sûr d'approcher de la vérité: ainsi ma règle de me livrer au sentiment plus qu'à la raison est confirmée par la raison même. Émile, 570.

[34]) This inconsistency has been brought out with especial clearness by Höffding (Rousseau, 2. Aufl., 1902, 107—08; cf. Borgeaud, op. cit., 26 note [3]). The contradiction is sharpest, as both these writers show. if the first position of the Vicar is compared with the celebrated passage from the Discours sur l'Origine de l'Inégalité: Si elle (la nature) nous a destinés à être sains, j'ose presque assurer que l'état de réflexion est un état contre nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé. Oeuvres, I, 538.

[35]) Émile, 574, 579, 587, 593, 599 etc. Cf. É. Littré, Dictionnaire de la Langue Française, 1873, sub voce, vol. IV, p. 1898, 14.

[36]) Émile, 568—570, 576, 579 etc.; Nouvelle Héloise, 347. Cf. Littré, Dictionnaire, sub voce, IV, 1897—98, 5, and unter sentir, 1899, 1.

principles whose content is primarily theoretical in character. Thus the sentiment intérieur is declared to yield conclusive testimony in favor of the theistic argument from order [37]); and to furnish the only tenable rejoinder to Berkeley in the modern world as it had done to Zeno and to the Pyrrhonians in antiquity [38]). Moreover, when the affective moment is the sole or the decisive factor, it may greatly vary, ranging from the lowest to the highest forms of emotional development. Now it is resolvable into the love of peace and quiet — the satisfaction of desire through moral or religious considerations, the help amid the vicissitudes of life which faith affords, the hope which cheers as age draws on and the forward glance leads thought out beyond the confines of man's earthly existence. Anon it becomes sentimentalism of the less robust type, so for instance in not a few of the outpourings of Julie and her friends in the Nouvelle Héloise. In a third form a higher note is struck, as Rousseau's sensitive nature expands in pure religious aspiration; pure because free from reference to gain or loss on the one hand, and in another sense, since nothing but emotion is present in the given experience. Or, finally, the faith of feeling may attain the level of spiritual values, as satisfaction and exaltation alike give place to the appreciation of ideal religious worth.

Of the first two of these stages little further need be said. In particular the faith which is based upon emotional satisfaction calls for little discussion. Unquestionably the adaptation of religious doctrines to the practical needs of life has an apologetic meaning. And it is but a shallow theory after all which pretends to consider religion in the abstract, void of reference to concrete human interests. But it is not an agreeable task to follow a philosopher of religion who seeks to curb the unbelief of his time in the moments when he rests his own faith on the advantages which this faith has brought him: —

Je conviens de tout cela, et pourtant je crois en Dieu tout aussi fortement que je crois une autre vérité, parce . . . qu'enfin mille

---

37) Émile, 573; Lettre à M. de***, Jan. 15, 1769 (Oeuvres, IV, 767—68) Cf. Lettre à Vernes, Feb. 18, 1758 (Oeuvres IV, 279); also this letter and Émile, 576, with reference to the distinction of the two substances.

38) Lettre à M. de***, 768.

sujets de préférence m'attirent du côté le plus consolant, et joignent le poids de l'espérance à l'équilibre de la raison[39]).

Dans tout autre système je vivrais sans ressource, et je mourrais sans espoir; je serais la plus malheureuse des créatures. Tenons-nous-en donc à celui qui seul suffit pour me rendre heureux en dépit de la fortune et des hommes[40]).

The argument, it is true, must not be forced. To conclude that Rousseau finds the sole reason for belief in this emotional experience would be an unfair exaggeration of his position. Nevertheless, such declarations as these make no pleasant reading when they come from the writer who claimed to be the only man of his time who really believed in God.

Nor are the sentimental outbreaks more attractive. In general the second half of the Heloisa makes scant appeal to the later modern mind, and nowhere is criticism more easy than in reference to the passages in which Julie or her friends describe her new religious life. Thus Saint-Preux writes to Bomston : —

L'amour de Dieu ne la détache point des créatures; il ne lui donne ni dureté ni aigreur. Tous ses attachements produits par la même cause, en s'animant l'un par l'autre, en deviennent plus charmants et plus doux; et, pour moi, je crois qu'elle serait moins dévote si elle aimait moins tendrement son père, son mari, ses enfants, sa cousine et moi-même[41]). Or Julie herself speaks: —

Ne trouvant donc rien ici-bas qui lui suffise, mon âme avide cherche ailleurs de quoi la remplir: en s'élevant à la source du sentiment et de l'être, elle y perd sa sécheresse et sa langueur; elle y renaît, elle s'y ranime, elle y trouve un nouveau ressort, elle y puise une nouvelle vie, elle y prend une autre existence qui ne tient point aux passions du corps; ou plutôt elle n'est plus en moi-même, elle est toute dans l'être immense qu'elle contemple, et, degagée un moment de ses entraves, elle se console d'y rentrer par cet essai d'un état plus sublime qu'elle espère être un jour le sien[42]).

---

[39]) Lettre à Voltaire (Oeuvres, IV, 244).

[40]) Troisième Promenade (Oeuvres, I, 413); cf. above 250—251.

[41]) Nouvelle Héloise, Part. V, Lettre V (Oeuvres, II, 299).

[42]) Nouvelle Héloise, Part. VI, Lettre VIII (Oeuvres, II, 352—53); cf. Höffding, op. cit., 84—85, 117.

Sentimentalism is not confined, however, to the Nouvelle Héloise among Rousseau's writings. And it readily fuses with aspiration of the higher type. The second of the passages which have just been quoted exhibits religious feeling reaching for the higher levels; while in instances not a few these tendencies flash up like sparks into a purer, steadier flame. Communion with nature favors this emotional expansion, or the contemplation of God's essence or his goodness. At its height, it becomes religious ecstasy in which all knowing, "all distinctions and all limits disappear"[43]). So in the third of the Promenades, from his latest years, Rousseau himself finely describes the experience: —

La méditation dans la retraite, l'étude de la nature, la contemplation de l'univers, forcent un solitaire à s'élancer incessament vers l'auteur des choses, et à chercher avec une douce inquiétude la fin de tout ce qu'il voit et la cause de tout ce qu'il sent[44]).

And fifteen years earlier than the time at which the Promenades were written, the Vicar had concluded his theistic argument with a passage of equal range: —

Enfin, plus je m'efforce de contempler son essence infinie, moins je la conçois; mais elle est, cela me suffit: moins je la conçois, plus je l'adore. Je m'humilie, et lui dis: Être des êtres, je suis parce que tu es; c'est m'élever à ma source que de te méditer sans cesse. Le plus digne usage da ma raison est de s'anéantir devant toi: c'est mon ravissement d'esprit, c'est le charme de ma faiblesse, de me sentir accablé de ta grandeur[45]).

This is Rousseau's emotion at its height. Issue may be taken with its half-agnostic implications, or with the mood of ecstasy, less welcome to our taste perhaps than to the Gallic mind; the purity of the sentiment, on the other hand, and its nobility are not to be mistaken. Affective the position is, and therefore open to criticism from those who will grant naught of authority, except to the pure intellect, in the decision of questions of faith. But it can not be re-

---

[43]) Höffding, op. cit., 115—116; cf. also 109, 118—119, and the same writer's Geschichte der neueren Philosophie, I. 557.

[44]) Oeuvres, I, 411.

[45]) Émile, 580.

jected as mere idle feeling, since it represents religious aspiration of the finest type.

Already, in fact, Rousseau's deism is advancing to its final stage. The sentiment intérieur becomes at last an appreciation of values. It is remarkable that the evaluating element in Rousseau's theology has been so little noted by his interpreters and critics. Busy with exposition or reproach, absorbed in their formulas for the doctrine as a whole, these have often lightly passed by a tendency of permanent significance, a factor moreover whose presence lies open in passages which we so often quote that we miss their meaning: —

Je vous avoue aussi que la majesté des Écritures m'étonne, la sainteté de l'Évangile parle à mon coeur. . . . Est-ce là le ton d'un enthousiaste ou d'un ambitieux sectaire? Quelle douceur, quelle pureté dans ses moeurs! quelle grâce touchante dans ses instructions! quelle élévation dans ses maximes! quelle profonde sagesse dans ses discours! quelle présence d'esprit, quelle finesse et quelle justesse dans ses réponses! quel empire sur ses passions! Où est l'homme, où est le sage qui sait agir, souffrir et mourir sans faiblesse et sans ostentation[46]?

It is needless to continue the quotation, it is so familiar. Of importance only is the fact that the comparison between Socrates and Christ has been so often cited with scanty realization of its underlying idea. The new religion is a religion of feeling — so it has been rightly judged; and with this formula in hand, it is simpler to decide abruptly, pro or con, than it is to appraise the varieties of experience which the term may cover. Or we say, appeal again is taken from the head to the heart. But once more the question presses, What did Rousseau mean by "the heart"? What did his position involve, whether he stated it in technical terms or not? And what has given his doctrine influence over later forms of thought? Clearly sentiment or feeling here is not the same as egoistic desire for escape from doubt. Nor is it mere emotional exaltation, either of the less or the more admirable type. The voice of the heart may speak in divers tones and give expression to meanings widely different. In this

---

[46]) Émile, 597. Cf. Lettre à M. de***, Jan. 15, 1769 (Oeuvres, IV, 771—72); also Borgeaud, op. cit., 94—106, though it is not necessary to accept Borgeaud's interpretation as a whole.

instance it expresses estimates, even comparative estimates, of ideal worth.

Nor is this the only place where Rousseau makes use of value-judgments. There are frequent passages in his writings on practical subjects in which he now approaches, now definitely assumes the position of evaluating thought. His defensive works in particular are marked by appeals to the principle of worth in settlement of the questions in dispute. So the Lettre à Beaumont, in reply to the archbishop's condemnation of Émile; so again the Lettres de la Montagne, from the author's controversy with the orthodox party, at Geneva. Beaumont, for example, charges Rousseau with inconsistency in at once rejecting and accepting the testimony of men to the Christian revelation. Rousseau sharply retorts: —

Vous vous trompez, monseigneur; je la reconnais (l'authenticité de l'Évangile) en conséquence de l'Évangile et de la sublimité que j'y vois sans qu'on me l'atteste. Je n'ai pas besoin qu'on m'affirme qu'il y a un Évangile lorsque je le tiens.[47])

And once again he writes, more formally, of the Vicar's Profession: —

La seconde (partie) ... propose des doutes et des difficultés sur les révélations en général, donnant pourtant à la nôtre sa véritable certitude dans la pureté, la sainteté de sa doctrine, et dans la sublimité toute divine de celui qui en fut l'auteur[48]).

In regard to the matter chiefly in dispute, it is not impossible to agree with Rousseau's orthodox opponents. The content of religion, as he interpreted it, differed widely from historic Christianity. In regard to the groundwork of faith the balance was more equal. The nineteenth century may have been right or wrong in the emphasis which it has laid on judgments of value in the sphere of ethics and religion. But unquestionably the principle of value has been given a central position in the era's philosophy of belief. And in this connection Rousseau's achievement deserves greater recognition than it has commonly received. For at his best he anticipated a great organizing tendency of the later age.

---

[47]) Oeuvres, II, 790; cf. above [25].

[48]) Oeuvres, II, 791.

In his use of the principle Rousseau follows the bent of his genius. As in other parts of his work the sentimental factor outweighs the rational, so here we find too few of those reasoned appraisals by which ideal belief is raised above the level of subjective conviction[49]). He employs the argument again in a relatively undeveloped form. This also is intelligible in view of the conditions of his thinking. More noteworthy is the relative incidence of the argument with reference to various kinds of truth. In contrast to many later writers, Rousseau applies the criterion of worth directly to religious questions, in particular to the doctrines of the positive faith. He unites morals and religion, ethics and theology. But the relative prominence of these and the order of their connection differ from constructions which have been made familiar by the work of his successors. Much more than Kant and the post-Kantians he makes the religious factor substantive and of inherent interest. Morality he construes less as the noëtical prius from which the principles of religion are to be derived[50]). Faith in his view supplies the indispensable groundwork of morals[51]). But faith is not deduced from morals alone. For him religion as well as conduct possesses inherent value. Whereas the first supports the second, the latter in its turn enters as an essential constituent into the practice of a rational faith. And those doctrines only may claim acceptance which bear directly upon life[52]). The religion, on the other hand, which issues from ethics only, or the religion of morality pure and simple, is not that for which he so strenuously contends.

This last phase of Rousseau's doctrine opens up an inviting field for constructive criticism. For much might be said in favor of his accentuation of the religious factor. The importance of the ethical element in religion is not to be ignored whether under religion we

---

[49]) As suggested to the writer by Professor Charles M. Bakewell, Yale University.

[50]) The chief instance of the moral argument is found in those discussions of immortality in which Rousseau argues from the justice and goodness of God to a future life (v. Émile, 578—580). But even in these the moral factor is not always the only one, nor is this argument Rousseau's sole reason for belief.

[51]) Émile, 585.

[52]) Émile, 598.

think more definitely of the spiritual life, or of those beliefs and principles with which spiritual living stands in close association. But there are motives to religious practice other than the purely moral motive, and intimations of truth which spring from a different source. And as the faith which rests on reason as well as on aspiration is more broadly grounded than that which depends on sentiment alone, so it is possible for moral theology to sacrifice elements which religion can not permanently leave out.

But the purpose of this paper is historical rather than constructive, and it is time to put the outcome of the inquiry into summary form: Rousseau's religious position was sentimental, but it was not devoid of reference to reason, and, at least in part, it depended upon theoretical thinking. The sentiment intérieur implied subjectivism in both senses of the term. As at once individual and inward, it carried with it a peculiar intensity of conviction. Confident assurance followed further from the immediacy of the inner light, and was highly valued by Rousseau, although it led him to a sensitive analysis of conscience. Nevertheless this inward consent is not exclusively affective. It may denote self-consciousness, or even the subjective perception of principiant truth. As feeling, on the other hand, it may comprise desire, or unrestrained emotion, or religious aspiration, or, at its best, the appreciation of ideal values, although the moral ideal is not so predominantly emphasized as it has been in subsequent thought.

Wesleyan University,
Middletown,
Connecticut,
U. S. A.

A. C. Armstrong.

Rezensionen.

A. Schlatter, Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag. Vorlesungen an der Universität Tübingen gehalten. Zweite durchgesehene Auflage. 8⁰, 267 S. Gütersloh, Bertelsmann. 1910. 4,50 *M*.

Ein überaus gedankenreiches und — gut geschriebenes Buch. Gut geschrieben, d. h. schön, klar und fesselnd. Jeder wissenschaftliche Apparat fehlt. Das ist wohl etwas zu radikal. Der Verfasser versteht es, die Grundgedanken und Spitzen der Spekulationen aller Denker, die er vorführt, kurz und anschaulich, aus der Tiefe heraus, zu entwickeln. Eine im allgemeinen gesunde Pragmatik zeichnet den Zusammenhang der philosophischen Arbeit. Die Schäden dieser Denkleistung von Descartes bis Nietzsche werden mit klarem Blick durchschaut; aber ohne harte Polemik und ohne übertriebenen Pessimismus geschildert. Auch werden die Richtlinien gezogen, welche von den einzelnen Systemen aus auf eine fruchtbare philosophische Weiterführung hinweisen. Wo vom religiösen Ertrag die Rede ist, hält sich der Verfasser allem Anschein nach sehr zurück. Das wird man dem protestantischen Theologen zugute halten, welcher in diesem Buche in erster Linie als Geschichtschreiber der Philosophie auftreten wollte. Manche Urteile, manche Darstellung der Denkarbeit dieses oder jenes Philosophen erregen starke Bedenken; gewöhnlich verstimmen sie aber nicht, sondern regen zu weiteren Nachforschungen an. Einen Fehler hat das Buch. Es ist ein Torso. Denn Descartes' Stellung zu seinen Vorgängern verschwimmt vollkommen. Man gewinnt den Eindruck, als stünde man vor dem Cartesianismus, als vor etwas wesentlich Neuem; und diese Auffassung ist ungeschichtlich.

Stan. von Dunin-Borkowski.

Dr. Alfons Bilharz, Descartes, Hume und Kant. Eine kritische Studie zur Geschichte der Philosophie. 8⁰, 78 S. Wiesbaden, J. F. Bergmann. 1910. 1,80 *M*.

Die Linie von Descartes über Hume zu Kant wurde schon oft gezeichnet. Was der Herr Verfasser über diesen Zusammenhang andeutet, ist im wesentlichen nicht neu. Einige Details dieser pragmatischen Geschichte, einige Beurteilungen der Spekulation der drei Denker sind nur vom Standpunkt der persönlichen philosophischen Anschauungen Dr. Bilharz' möglich und verständlich. Um seine in mehreren größeren Werken entwickelten Gedankengänge zu würdigen, müßte man eine ganze Schrift abfassen. Ein kurzes Urteil auf Grund der in diesem Büchlein apodiktisch

hingestellten Sätze wäre ungerecht. Aber der Herr Verfasser bringt den Rezensenten in Verlegenheit. Selbst wenn man ein Tröpfchen Humor in philosophischen Werken gerne sieht, vermag man sich mit dem als Einleitung dienenden Gedicht „Des Kaisers Bart“ nicht zu versöhnen. Der Vorwurf, „treffen die Philosophen in einem Buch auf ein mit Zahlen oder Buchstaben flankiertes Gleichheitszeichen, so schlagen sie es eiligst wieder zu, als stäke darin leibhaftig der Böse“ (S. 8), ist in dieser Allgemeinheit übereilt; wir arme Philosophen werden durch die Mathematiker wahrhaftig nicht verwöhnt; der Satz z. B., „daß konträre Gegensätze aufeinander senkrecht stehen“ (S. 26), trägt zur Deutlichkeit nicht bei. Die Klage, daß man in neuen philosophischen Werken keine oder nur unklare Begriffsbestimmungen finde, (S. 10), ist ebenfalls zu hart; um so mehr, als die vom Herrn Verfasser selbst gegebenen Definitionen schwer zu fassen, und seine Terminologie vielfach unverständlich ist. Was über Galilei, Descartes und auch Hume gesagt wird, entspricht nicht mehr dem neuesten Stande der Forschung. Ihr inniger Zusammenhang mit der Vergangenheit ist jetzt ziemlich klar dargelegt. Hier wären besonders die wertvollen Untersuchungen Duhems zu verwerten gewesen. Das Hinausstreben Dr. Bilharz' über Kant ist gewiß zum Teil beherzigenswert; man könnte aber dasselbe, meiner Ansicht nach, weit klarer und einfacher ausdrücken. Die Mathematik mag öfter ein passendes Symbol bieten; sollen durch sie, wie hier, erkenntnistheoretische Dinge erklärt werden, so müßte der Herr Verfasser klarer schreiben. Das Büchlein steht aber leider ganz unter dem Zeichen Heraklits *τοῦ σκοτεινοῦ*. Stanislaus von Dunin-Borkowski.

Baruch de Spinoza. Ethik. Übersetzt und mit einer Einleitung und einem Register versehen von Otto Baensch. (Philosophische Bibliothek, Band 92). Siebente (der neuen Übersetzung, zweite, verbesserte) Auflage. kl. 8⁰ (XXIX und 315 S.). Leipzig. Dürr, 1910. Preis 3,40 *M*.

Die ursprüngliche, dieser Sammlung angehörige, wenig befriedigende Übersetzung von J. H. v. Kirchmann ersetzte Otto Baensch durch eine ganz neue, nunmehr in zweiter Auflage erscheinende. Sie ist lesbar und genau. Die vorliegende zweite Ausgabe wurde sorgfältig durchgesehen; sie verdankt viel der holländischen Übertragung Dr. Willem Meijers. Die Einleitung berichtet über den Inhalt, die Entstehung und die Methode der Ethik. Die Anmerkungen bringen gut ausgewählte textkritische und sachliche Erläuterungen. Der holländische Text von 1677 hätte wohl an mehr Stellen Berücksichtigung finden dürfen. Der Übersetzer war bemüht, eine gleichmäßige Terminologie im Anschluß an das Original festzuhalten. Das ist zweifellos ein wertvoller Vorzug. Nur ist zu bedenken, daß Spinoza selbst an nicht wenigen Stellen seiner Terminologie nicht treu blieb. Da müßte die Übersetzung heilend eingreifen oder eine Anmerkung zu Hilfe kommen. Wir vermissen außerdem Hinweise auf logische Schwächen, unbegründete Voraussetzungen, Fehlschlüsse. Es finden

sich deren in der Ethik nicht wenige. Gerade vielen Lesern der philosophischen Bibliothek wären solche Hinweise gewiß erwünscht. Wir meinen natürlich nicht kritische Bemerkungen vom Standpunkte des Herausgebers aus gefaßt; wohl aber Andeutungen über Entgleisungen in der Beweisführung. Sie erleichtern dem Laien in der Philosophie das kritische Lesen.

Der Text selbst wird vom Herrn Verfasser mit großer Sachkenntnis behandelt. Abgeschlossen ist die Arbeit nicht. Ein Beispiel. Die Definition der Grausamkeit (S. 166, Nr. 38) stimmt mit dem auf S. 136, 5—14 Ausgeführten nicht überein. Der Text der Ethik an der ersten Stelle (III, Defin. 38) ist dunkel oder verderbt; er muß vielleicht lauten: Crudelitas seu Saevitia est Cupiditas, qua aliquis concitatur ad malum inferendum ei, qui eum (malevolum) amat, vel quem eius (malevoli) miseret. An die durch die gewöhnliche Fassung nahegelegte Perversität hat Spinoza nicht gedacht. Willem Meijer und Otto Baensch nahmen eine Änderung im Text vor und übersetzten: „Grausamkeit oder Rohheit ist die Begierde, durch die wir angereizt werden, dem Übles zuzufügen, den wir lieben oder bemitleiden. Dadurch wird der Widerspruch mit dem Früheren noch unerträglicher. Da wäre es besser, den Text unberührt zu lassen und ihn folgendermaßen zu deuten: Als grausam oder roh bezeichnen wir einen Menschen, der einem von uns Geliebten oder Bemitleideten Übles zuzufügen begehrt. Das ist psychologisch richtig, wenn es auch mehr von der Tat als der Begierde gilt.

Den Abschluß der Übertragung bildet ein sorgsam gearbeitetes Register. Stanislaus von Dunin-Borkowski.

Ernst Crous, Die religionsphilosophischen Lehren Lockes und ihre Stellung zu dem Deismus seiner Zeit (= Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von Benno Erdmann, XXXIV. Heft). gr. 8°. VIII u. 118 S. Halle, Niemeyer 1910. 3 ℳ.

In seinen religionsphilosophischen Lehren ist Locke ganz aus seiner Zeit herausgewachsen; als bedeutender Mann verschaffte er sich Gehör und Gefolgschaft, so wenig Originelles und Wertvolles er auch auf diesem Gebiete hervorbrachte. Er war freier als die orthodoxe englische Theologie, gemäßigter als die protestantischen Gegner der Staatskirche, religiöser und gläubiger als die Deisten. Sein philosophischer Kopf fand alle möglichen Gründe und Lösungen, wenigstens scheinbare, wo Politik oder Patriotismus oder auch der nicht unbedeutende Rest seiner christlichen Überzeugungen mit seiner Erkenntnislehre oder seinem Bau einer Vernunftreligion in Zwiespalt gerieten. Lockes Toleranzansichten, so einseitig sie auch sind, berühren uns dennoch sympathischer als die zwischen kalter Staatsraison und unheimlicher Mystik auf und ab pendelnde Toleranzpraxis Cromwells, jedenfalls sind sie erträglicher als die vieler anderer Theoretiker und ehrlicher als die treulose Duldung der Regierung unter den Stuarts; aber sie bleiben diplomatisch und eklektisch. Dieser Teil des Zusammenhanges Lockes

mit seinem Milieu, diesen gemäßigten Liberalismus und die damit gegebene Stellung gegenüber den älteren und zeitgenössischen Deisten zeichnet Crous vom vierten Abschnitt an trefflich, wenn auch gerade diese seine Studien über Lockes religiöses Umbild nicht eigentlich auf die Quellen zurückgreifen. Aber seinen Locke kennt der Verfasser gründlich. Dagegen tritt die vollkommene Abhängigkeit des englischen Philosophen von der damaligen Theologie und Philosophie in seiner Offenbarungs- und Gotteslehre nicht deutlich genug bei Crous hervor. Und diese Abhängigkeit war, wenn man von Kleinigkeiten absieht, eine lückenlose.

Stan. von Dunin-Borkowski.

Eduard Spranger, Fichte, Schleiermacher, Steffens über das Wesen der Universität. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung, 1910. 4 Mk.

Zur hundertjährigen Wiederkehr des Gründungstages der Berliner Universität hat die Dürrsche Buchhandlung die drei vorliegenden Aufsätze als eine Art Festgabe erscheinen lassen. Herr E. Spranger hat die Ausgabe mit einem Begleitwort ausgestattet, das den Leser in strenger und klarer Kürze mit der Geschichte der Universitäten und mit den Grundgedanken über die „Idee des Wissens", die zur Zeit der Gründung der Berliner Universität mächtig wurde, bekannt macht. In den drei Schriften spricht sich der Geist aus, der bei der Gründung der Berliner Universität in den größten und edelsten Geistern der Zeit lebendig war. Die Universität darf es als eine Ehrenpflicht betrachten, im Geiste jener Männer weiter zu wirken. Die Wahrhaftigkeit dieses Geistes wird sich im Erfolge bewähren.

Wie verschieden sich die Autoren im einzelnen äußern, so stimmen sie doch darin überein, daß sie als das Prinzip, als den gemeinsamen Untergrund, auf dem das Wesen der Universität beruht, die Idee des Wissens, die Einheitlichkeit und organische Zusammengehörigkeit alles Wissens in der Einheit des Bewußtseins ansehen. Sie alle beseelt der allgemeine Sinn für den durchgängigen Zusammenhang alles Wissens, den systematisch philosophischen Geist. Sie verwerfen demgemäß den Gedanken, die Universitäten zu Stätten der Spezialistenausbildung zu machen und verlangen, daß der philosophische Unterricht den Mittelpunkt aller Studien bilden müsse, damit er den Gang der wissenschaftlichen Arbeit durchleuchte und belebe. Auch Humboldt war von diesem Geiste beseelt; und die Universität Berlin ist unter diesem Zeichen gegründet worden.

Neben der Frage nach dem inneren Wesen der Universität stand die Reflexion über die Art, wie das wissenschaftliche Leben dem Staate einzugliedern sei, im Vordergrunde des Interesses. Über dieses Verhältnis gehen die Ansichten unserer Autoren auseinander. Der Staat war durch die Wirkungen des Naturrechts und der französischen Revolution in eine neue Phase seiner Geschichte gedrängt, die der bestehende despotische Staat noch nicht als berechtigt anerkennen wollte.

Fichte und Schleiermacher befinden sich in einer Reaktion gegen den absoluten Staat. Sie empfanden ihn als äußeren, fremden Zwang, während

sie alles kulturelle Leben in der Gesellschaft oder in der Nation sich abspielen sahen. Der absolute Staat stand mit dem Rechte in solchem Widerspruch, daß es sogar einem Fichte nicht in den Sinn kam, daß der Staat doch der oberste Herr aller Sittlichkeit und der unparteiische Beschützer aller Menschlichkeit sein müsse. Wenn Fichte es für die Aufgabe des Staates hielt, nach und nach zu verschwinden, so wollte Humboldt, der aufgeklärte Individualist, den Staat von jeder Teilnahme an kultureller Arbeit möglichst ausschalten. Einen ähnlichen Gegensatz empfand Schleiermacher zwischen Gesellschaft und Staat. Steffens allein hat die Aufgabe des Staates zur Universalität und Humanität richtig erkannt. Er hat sein eigenes, schönes Prinzip durchbrochen, dadurch daß er seine Humanität auf das Christentum einschränkte.

Schleiermacher spricht es direkt aus, daß der Staat auf Unterdrückung der Lehrfreiheit ausgehe, und daß dieser Einfluß zurückgewiesen werden müsse, damit der Charakter des wissenschaftlichen Vereins hervortreten könne. Auch Fichte ist der Ansicht, daß man ohne Staat leben könne, jedoch nicht ohne Gesellschaft. Er ist hierin von Rousseau beeinflußt. Während Pufendorf den Staat in den Mittelpunkt seines Systems stellte, knüpfte Rousseau an die „Gesellschaft“ der Renaissance und des Hugo Grotius an. Das ethische Problem des Staates hat darunter gelitten; wir sehen es bei Fichte und auch bei dem eigentlichen seiner deutschen Schüler, bei Herder.

Bei Steffens zeigt das Wesen des Staates die höchste Erhabenheit. Er stellt die innigste Durchbringung des inneren und äußeren Lebens der Menschen dar. Die Entfremdung zwischen Regierung und Bürgern läuft dem Wesen des Staates zuwider. St. hält es für einen törichten Wahn, daß die höheren Bestrebungen mit den Bedürfnissen des Staates in Widerspruch stehen sollen. Das Band, das den Staat mit den Bürgern und die Bürger mit dem Staat verknüpft, ist nicht etwa blinder Zwang, sondern Wahrheit, Sittlichkeit und Ehre. Die Idee des Staates muß vor jedem Bürger klar daliegen, so daß er alle Gesetze als selbstentworfene eigner Vernunft ansieht. Daher kann man nur so folgern, daß es im Wesen des Staates liegt, die innere Freiheit des Geistes, von welcher die äußere nur als der schwache Abglanz anzusehen ist, zu schützen und zu pflegen. Die Universitäten, durch „welche die Jünglinge des Staates aufgefordert werden, durch Selbstbestimmung das Maß zu erringender Freiheit sich selbst zu erwerben“, hängen auf das Intimste mit dem Schicksal des Staates zusammen. Der Verfall der Universität bedingt den Verfall der Nation.

Was die innere Einrichtung der Universitäten betrifft, so wird dieselbe von Fichte, Schleiermacher und von Steffens demokratisch-republikanisch gedacht. Das Prinzip der Bildungspflicht des Staates ist von allen erkannt. Fichte ganz besonders zeigt sich hier als Schüler des Pestalozzi. Die Universität stellt ihm den Gipfel jenes Baumes dar, dessen Wurzel die allgemeine Volksschule ist (S. 21). Derselbe Denker hat die Universität in Beziehung gebracht zur Universalität (S. 73), zur Allheit der Menschen, die das oberste Kriterium der Ethik bildet. In den 3 Denkern war dieser Gedanke lebendig, mag der eine seine Universität mehr preußisch, der andere deutsch und der

dritte zwar universal, jedoch kirchlich gedacht haben. Die Gründung der Berliner Universität geschah durch Humboldt in dieser Absicht der reinen Universalität, der reinen Humanität. Möge sie in diesem Geiste weiterwirken.

Dr. Gustav Falter.

Andrew Halliday Douglas, The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi, Pp. X, 318. Cambridge University Press, 1910. 7 s 6 d net.

We can only extend a cordial welcome to this work by the late Professor Halliday Douglas, for it is impossible to have too many excellent monographs of this sort. The only regret possible is the too early death of the author of this historical study. The Editors, Dr. Charles Douglas and Professor R. P. Hardie, contribute not only a brief Preface, but also a very good Introductory Note. In the standard Histories of Philosophy, Pomponazzi has too often been little more than a recorded name, and though Weber and Höffding have done better, yet their accounts have defects. It is something to get so complete and scholarly a treatment, as we have here, of one who is described as „a unique figure in the history of the last phase of Scholasticism". For that end of Mediaeval thought has its own light to shed backwards on the whole movement of that period. The first three chapters will be found contributory to that end, dealing, as they do, with „Aristotle in the Middle Ages", „The Arabians and St. Thomas", and „Pomponazzi as an Aristotelian". In eight subsequent chapters Pomponazzi's psychology, his views on the soul, intelligence, sense, reason, knowledge, virtue, and natural law in life and religion, are set forth with numerous quotations from Pomponazzi's works. The exposition is always clear and interesting, and there is not much call for criticism. It is a pity that the author's untimely death prevented his giving „a more general and complete account of the movement of opinion to which Pomponazzi's writings contributed — an account in which more positive results would have supplemented the negative phase which dominates Pomponazzi's thought."

Irvine, Scotland. James Lindsay.

Lydia Gillingham Robinson, „Spinoza's Short Treatise on God, Man, and Human Welfare", Pp. XXIV, 178, Chicago: The Open Court Publishing Company, 1909.

This is the first English version of this work, though German and French versions have already appeared, and, as such, it is to be welcomed. This, all the more, that its importance has been so long overlooked. For it really provides a most suitable introduction to the great work of Spinoza on Ethics. It gives the point of view from which that great work was developed, and here we have a simple style of introduction to what was afterwards to be worked out in ponderous mathematical fashion. Spinoza has, in this translation, been allowed to speak, as much as possible, for himself, and the more

informal character of the present work casts its own light upon the early efforts of the philosopher's mind. The book begins with an introductory chapter on „Spinoza and his Metaphysics", taken from Dr. A. Schwegler's „History of Philosophy", as translated by Dr. J. H. Stirling. Then the book proper begins. Its two parts are (1) God, and (2) Man and what pertains to him. The first part deals with such subjects as, „That God is", „What God is", „God is the Cause of Everything", etc., leading up to „Nature as Creator", „Nature as Creature", and „What is Good and Evil". It needs no pointing out how the treatment of such themes paved the way for that masterpiece, the „Ethics". The second part, relating to Man, covers a great variety of topics, already treated, embryonically, in characteristic Spinozan fashion. They range from Opinion, Belief, Knowledge, Love, Hate, etc., to „Devils" and „True Liberty". In an Appendix, Axioms, Propositions, and the Human Soul, receive attention. An excellent feature of the work is its „Glossary of Terms", wherein many Spinozan modes of expression are given in three columns, English, Dutch, and German. The author is to be congratulated on the production of a work philosophically so interesting.

Irvine, Scotland. James Lindsay.

Collier, Arthur, Clavis Universalis. Edited by Ethel Bowman, Pp. XXV, 140. Chicago: The Open Court Publishing Company. 1909.

The value, or at least, the interest of this book lies in the pathway it discloses from Cartesianism to subjective idealism viâ Malebranche and Norris, rather than by Locke. We cannot do better than let the Prefatory Note inform readers that „by this edition it is hoped to call attention to a book otherwise inaccessible, which, though curiously parallel to Berkeley's contemporary works, has undoubted independent value; and which anticipates Kant's first two antinomies. The whole history of philosophy perhaps presents no more striking example of undeserved neglect, and no more curious coincidence of thought than the eighteenth century in England. By entirely different modes of approach, and unknown to each other, Berkeley and Collier reached the same conclusion — that matter, as conceived by traditional philosophy, is non-existent. This edition of the Clavis Universalis is an exact and verified copy of the essay as it appears in Dr. Parr's „Metaphysical Tracts of the Eighteenth Century", a book now out of print. It is pointed out in the Introduction that Collier met with recognition in Germany sooner than in his own country, a full and able extract of the work having been published at Leipzig in 1717. But the full text was first made available for German scholars by J. C. Eschenbach, Professor of Philosophy in Rostock, in 1756. Collier's system is a theistic idealism or spiritualism, but the parallelism between his positions and those of Berkeley is not here presented in any very complete or detailed form. There are also one or two awkward misprints in the Introduction. But we are grateful for this reprint, in the interests of the History of Philosophy.

Irvine, Scotland. James Lindsay.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Ach, N., Über den Willensakt und das Temperament. Leipzig, Quelle & Meyer.

Baer, H., Beobachtungen über das Verhältnis von Herders Kalligone zu Kants Kritik der Urteilskraft. Heidelberg.

Baumann, J., Eine neue Nachfolge Christi. Berlin, Fr. Wunder.

Bericht, 28., der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Berlin, Mayer & Müller.

Brunswig, A., Das Vergleichen und die Religionserkenntnis. Leipzig, Teubner.

Dürr, E., Erkenntnistheorie. Leipzig, Quelle & Meyer.

Ebbinghaus, J., Relativer und absoluter Idealismus. Leipzig, Veit & Co.

Eliot, Ch. W., Die Religion der Zukunft. Gießen, Töpelmann.

Ewald, O., Lebensfragen. Leipzig, Hirzel.

Festschrift zur Jubiläumsfeier der Universität Basel. Hrsg. von Rektor und Regenz. Basel, Helbing & Lichtenhahn.

Fichte, J. G., Die Anweisung zum seligen Leben. Jena, Diederichs.

Haering, Th., Der Duisburgsche Nachlaß und Kants Kritizismus. Tübingen, Mohr.

Heinze, M., Ethische Werte bei Aristoteles. Leipzig, Teubner.

Hume, David, Der Verstand. Leipzig, Kröner.

Kirsten, W., Zurück zu Schoppenhauer. Berlin, Curt Wigand.

Komposition, Die, des allgemeinen Weltraumes und seine Entwicklung. Königsberg, Ostpreuß. Druckerei.

König, H., Die metaphysische Begründung der Ethik in Eduard von Hartmanns philosophischem System. Leipzig, Quelle & Meyer.

Külpe, O., Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft. Leipzig, Hirzel.

— Einleitung in die Philosophie. 5. Aufl., Ebd.

Kung, Li, Gespräche. Jena, Diederichs.

Lourié, S., Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Tübingen, Mohr.

Monumenta Germaniae Paedagogica. Bd. 44, 45, 46. Berlin, Weidmann.

Neumark, D., Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters. Bd. II, 1. Berlin, G. Reimer.

Ostertag, H., Der philosophische Gehalt des Wolff-Manteuffelschen Briefwechsels. Leipzig, Quelle & Meyer.

Pavlu, J., Die pseudoplatonischen Zwillingsdialoge Minos und Hipparch. Wien, Selbstverlag d. Verf.

Pötschel, W., Jakob Sigismund Beck und Kant. Breslau (Diss.).

Reich, E., Aus Leben und Dichtung. Leipzig, Klinkhardt.
Ressel, W., Das Impfgeschäft. Dresden.
Schmalenbach, H., Das Seiende als Objekt der Metaphysik. Jena (Diss.).
Schneider, A., Wirklichkeiten. Straßburg, Singer.
Schultz, W., Dokumente der Gnosis. Jena, Diederichs.
Selz, O., Die psychologische Erkenntnistheorie und das Transzendenzproblem. Leipzig, Engelmann.
Shaftesbury, Die Moralisten. Jena, Diederichs.
Spicker, G., Am Wendepunkt der christlichen Weltperiode. Stuttgart, Fromann.
Strecker, F., Der Wert der Menschheit. Leipzig, Engelmann.
Teichmann, B., Beweis für das Dasein des Schöpfers des Weltalls. Leipzig, Fritzsche & Schmidt.
Timmerding, H. E., Die Mathematik in den physikalischen Lehrbüchern. Leipzig, Teubner.
Vischer, E., Die Universität Basel. 1460—1910. Festrede. Basel, Helbing & L.
Vögele, A., Der Pessimismus und das Tragische in Kunst und Leben. Freiburg, Herder.
Walleser, Der ältere Vedanta. Heidelberg, Winter.
Wernicke, A., Die Begründung des deutschen Idealismus durch Immanuel Kant. Braunschweig, J. H. Meyer.
Wissenschaftliche Beilagen zum 22. Jahresbericht der philosophischen Gesellschaft in Wien. Leipzig, J. A. Barth.
Wolf, A., Eine neue und religiöse Weltanschauung im Lichte des Konzentrationsgesetzes. Leipzig, Eckardt.
Wollf, K., Schiller und das Unsterblichkeitsproblem. München, Beck.
Wundt, Psychologische Studien. Bd. VI, Heft 5 u. 6. Leipzig, Engelmann.
Zschimmer, E., Das Weltenleben. II. Teil. Leipzig, W. Engelmann.

B. Englische Literatur.

Appleton, L. E., A Comparative Study of the Play Activities of Adult Savages and Civilized Children. Chicago, Chicago Press.
Hart, J., A Critical Study of current Theories of Moral Education. Ebd.
Henke, F., A Study in the Psychology of Ritualism. Ebd.

C. Französische Literatur.

Gaultier, V., La vraie Education. Paris, Hachette.
Darbon, Le concept du hasard. Paris, Alcan.
Besançon, Les adversaires de l'hellénisme. Ebd.
de Wulff, Histoire de la philosophie en Belgique. Ebd.
Eucken, Les grands courants de la pensée contemporaine. Ebd.

D. Italienische Literatur.

Levi, A., La Filosofia dell'Esperienza I. Il fenomenismo. Pavia, Bizzoni.
Saitta, G., La Scolastica del Secolo XVI e la Politica dei Gesuiti. Torino, Bocca.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. 1910. Somló, Maßstäbe zur Bewertung des Rechts.

Bulletin de l'Academie des Sciences de Cracovie. 1908. Janvier: Heinrich, La psychologie des sentiments.

— Novembre-Decembre: Lukasiewicz, Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles.

Cultura Filosofica. 1909. Gennaio-Giugno: Levi, Studi logici.

— anno IV, fasc. 3 e 4: Levi, La filosofia dell'Assoluto in Inghilterra e in America.

Il Commento. 1910. Tilgher, Le Antinomie della Filosofia dell Diritto.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft. 1910. H. 7: Romundt, Baco von Verulam in Kants Vernunftkritik.

Rivista Italiana di Sociologia, Anm. XIII fasc. 5, 6. Un punto Controverso nella storia delle dottrine politiche.

Die *Theologische Literaturzeitung,* das bekannte Organ der wissenschaftlich-kritischen protestantischen Theologie, zurzeit herausgegeben von Adolf Harnack-Berlin, Hermann Schuster-Hannover Arthur Titius-Göttingen, beabsichtigt hinfort neben der den Umkreis der Theologie umspannenden historisch-philologischen Arbeit auch der allgemeinen Religionsgeschichte reges Interesse zuzuwenden und über ihren gesamten Umfang durch „kritische Referate eingehend und gründlich zu orientieren". Auch sollen die Beziehungen der Religion zum modernen Geistesleben aufmerksam verfolgt werden. Dem steigenden internationalen Austausch entsprechend werden die Beziehungen zur Literatur des Auslandes noch mehr gepflegt werden; auch ausländische Gelehrte sind zum Bericht über ihre Literatur gewonnen. Über wissenschaftlich bedeutsame Unternehmungen, Funde von religionsgeschichtlicher Bedeutung werden kurze authentische Mitteilungen gebracht, wozu die Mitarbeit von interessierten Gelehrten des In- und Auslandes stets willkommen ist.